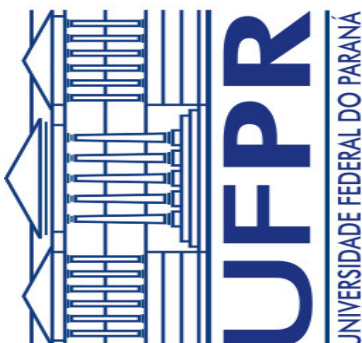


SETOR DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO FÍSICA
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO FÍSICA

RENATO BESCHIZZA VALENTIN

**SOBRE O LAZER DAS TRIBOS URBANAS:
O FINAL DE SEMANA NO PARQUE BARIGÜÍ**

Dissertação de Mestrado defendida como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, no Departamento de Educação Física, Setor de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Paraná.



RENATO BESCHIZZA VALENTIN

**SOBRE O LAZER DAS TRIBOS URBANAS: O FINAL DE SEMANA NO
PARQUE BARIGUI**

Dissertação de Mestrado defendida como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, no Departamento de Educação Física, Setor de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Renato Cavichioli

TERMO DE APROVAÇÃO

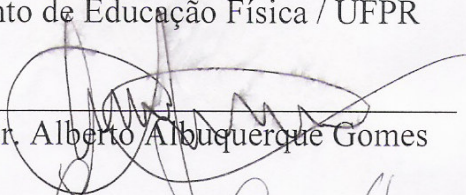
RENATO BESCHIZZA VALENTIN

“Sobre o Lazer das Tribos Urbanas: O Final de Semana no Parque Barigui”

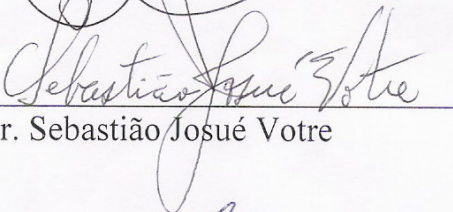
Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação Física – Área de Concentração Exercício e Esporte, Linha de Pesquisa Sociologia para o Esporte e o Lazer, do Departamento de Educação Física do Setor de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte Banca Examinadora:



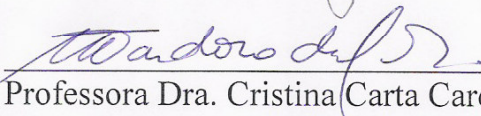
Professor Dr. Fernando Renato Cavichioli (Orientador)
Departamento de Educação Física / UFPR



Professor Dr. Alberto Albuquerque Gomes



Professor Dr. Sebastião Josué Votre



Professora Dra. Cristina Carta Cardoso de Medeiros

Curitiba, 23 de Março de 2009

Campus Jardim Botânico—CEP: 80.215-370 – Curitiba/PR
Telefone: (41) 3362-8745 Fax (41) 3360-4336
email: mestrado_edf@ufpr.br daniieldias@ufpr.br

www.edf.ufpr.br

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação ao meu querido pai Antônio Carlos Valentin, que, de maneira árdua e plena, dedicou sua vida ao objetivo de proporcionar felicidade, paz e amor aos seus três filhos e a sua esposa. Retirado tão precocemente dos bancos escolares para dedicar-se exclusivamente ao ofício de pintor como forma de colaborar com o sustento da família, meu pai sabia que os diplomas escolares e universitários são as cartas de alforria dos tempos modernos, através das quais eu conseguiria "ser alguém na vida" ou "deixar de trabalhar para os outros", como ele mesmo dizia. Por isso, meu pai cuidou para que a leitura e o estudo me fossem atividades tão agradáveis, atrativas e enaltecidas. Dedico e devo a ele a felicidade e o privilégio de concluir mais essa etapa dos meus estudos e da minha vida.

•

Dedico também esta dissertação a minha querida mãe Célia Maria Beschizza Valentin, que não mediu esforços para me ajudar durante o período em que estive cursando o mestrado em Curitiba. Não fosse essa mulher infatigável, jamais haveria de concluir tão cedo essa segunda etapa da minha trajetória acadêmica. Sempre muito preocupada com o meu português e com a minha educação, aprendi com a minha mãe que a escolha cuidadosa das palavras numa conversa ou redação é uma estratégia (grande lição!). Outra grande lição que aprendi com ela foi sentir compaixão pelo sofrimento dos demais. Educadora mãe e amiga: devo a ela a felicidade e o privilégio de haver conhecido e encontrado essas três mulheres numa só.

AGRADECIMENTOS

Nestes agradecimentos, estarei mencionando aqueles que contribuíram para a realização deste trabalho, bem como aqueles que me apoiaram e estimularam os meus estudos durante o período de dois anos em que permaneci residindo em Curitiba e cursando mestrado. As pessoas, "coisas" e animais aqui mencionados estiveram presentes em cada momento, em cada relato, em cada raciocínio desta dissertação.

Ao professor Fernando Renato Cavichioli, orientador deste trabalho, por tudo o que aprendi com ele durante o mestrado. Jamais me esquecerei das tantas lições sobre o mundo, muitas das quais durante aquelas caronas do Jardim Botânico ao Centro. Devo também ao Fernando a oportunidade de continuar e aprofundar meus estudos, pois foi com coragem que ele decidiu me escolher e me acolher num momento em que estudantes *outsiders* tomaram-se cada vez mais raros nas cadeiras da pós-graduação.

Aos professores Alberto Albuquerque Gomes, Cristina C. Cardoso de Medeiros e Sebastião Josué Votre, membros da Banca Examinadora que fizeram críticas decisivas para o aprimoramento da pesquisa e da redação deste trabalho. Agradeço também pela leitura minuciosa e dedicada, capaz de proporcionar as críticas que tanto me ajudaram a redefinir muita coisa. Para a realização desta dissertação e para a minha formação, essas três queridas pessoas foram como os gigantes de Newton, sobre os ombros dos quais conseguimos enxergar mais longe.

Ao meu grande amigo Márcio Teixeira Lopes, irmão de luta e de vida, pessoa fraterna e amorosa com a qual tive o privilégio de conviver naqueles anos dourados do curso de Educação Física na Unesp. Existe muito (muito mesmo!) do Márcio nesta dissertação, até porque foi ele quem estava ao meu lado desde as minhas primeiras leituras e discussões na Universidade. Ademais, devo também agradecer-lhe imensamente por me convencer a ingressar e militar no Centro Acadêmico de Educação Física, lugar de rebeldia, liberdade e conhecimento.

À Iara, minha querida amiga, pessoa tão presente num período tão decisivo da minha vida. Devo a ela uma significativa parcela das reflexões presentes e ausentes nesta dissertação, todas elas resultantes das muitas vezes em que trocamos vários papos, tocamos vários assuntos e demos longas gargalhadas. Amigos que somos desde aqueles tempos de Presidente Prudente, agradeço a Iara por ela existir em minha vida.

Aos professores Wanderley Marchi Júnior, Fernando Marinho Mezzadri, André Capraro, Simone Rechia, Doralice Lange de Souza, Mauro Betti, Antonio Geraldo M. G. Pires, Marília Coelho e Paulo GhiraldeIli Júnior, com os quais tive o privilégio e a oportunidade de aprender muito sobre os caminhos do conhecimento, do estudo e da pesquisa. Graças a eles, a pesquisa sempre foi para mim muito mais do que um mero pretexto para a aquisição de títulos acadêmicos. As aulas e conversas com esses queridos professores e pensadores foram muito instrutivas, esclarecedoras e estimulantes.

Aos amigos e colegas do curso de mestrado, em especial, Leôncio, Isabel, Tati, Marcelo, Pedrão, Ana, as Danis, Fernando Borges, Fernanda, Fábio, Saulo, as Alines, Bárbara, Suelen, Fernando Starepravo, com os quais tive o privilégio de partilhar diálogos, risadas e conhecimento nas muitas e muitas vezes em que conversamos, discutimos e pensamos juntos. Aos ilustres companheiros que fizeram o inverno curitibano cada vez mais repleto de calor humano.

Ao Vitinho, André, Guilhermão e Cristiano, ilustres residentes da República Akíki, que suportaram meus desleixos e inconveniências ao longo da elaboração deste trabalho. Todos eles, sem exceção, conversaram comigo sobre muitos assuntos tratados ao longo desta dissertação. A saudade aperta o peito todas as vezes que eu me lembro das inúmeras noites intermináveis de conversa, amizade e gargalhada com esses meus anjos da guarda.

Às pessoas maravilhosas que constantemente povoavam os episódios de lazer e tempo livre da minha vida cotidiana em Curitiba: Diogo, Daniclei, Rafael, Robson, Douglas, Martin, Rogério, Raila, Fred, Humberto, Anselmo, Cristiano, Juliana, Sofia, Vítor, Líli, Hugo César, Luzmila, Larry Ramos, Federico, Mayara, Raquel, Paula e, por fim, mas não por isso menos importante, Maria Joana, companheira tão íntima, pacífica e divertida.

Ao Márcio, Haroldo, Dirley, Mineiro, Elisandro, Juliana, Iara, Marta, Tom, Marcus, Bruno, Tony, Preguiça e demais pessoas com as quais tive a felicidade de partilhar belos momentos e importantes lições durante o período em que coabitamos e alicerçamos o CAEF-FCTIUNESP. Admiro e agradeço esses grandes amigos e militantes por todo o estímulo que aquele nosso convívio me proporcionou para que conseguisse persistir e concluir este trabalho. E ainda me bate aquela saudade da pracinha do CAEF...

Ao Renato, Pingüim, Cristiano, Bidi, Juliane, Tics, Edson, Japonês, Andréia e demais estudantes dos cursos de licenciatura e/ou bacharelado em Educação Física da UFPR graças aos quais consegui desfrutar de momentos nos quais imperava o debate, a discussão e a reflexão. Nas nossas conversas mata adentro, enriqueci muitas idéias presentes e ausentes nesta dissertação.

A Deus e Jesus de Nazaré, pelas três virtudes teológicas: Fé, Esperança e Amor.

RESUMO

O objetivo da pesquisa consistiu em compreender a presença de tribos urbanas no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana. O Parque Barigüí está localizado na cidade de Curitiba, onde encontramos o barateamento do transporte coletivo aos domingos favorecendo o contato entre pessoas de diferentes setores da sociedade nos mesmos espaços urbanos. Se existem muitas pessoas coabitando duradouramente o mesmo parque nos mesmos dias, desejamos compreender como é que vileiros e caminhantes integram esse processo em curso, o fenômeno de coabitação do parque aos sábados e, sobremaneira, aos domingos. O percurso da investigação envolveu três etapas metodológicas, através das quais reunimos ganhamos vias de acesso aos costumes e discursos de caminhantes e vileiros. São elas: a observação *in loco*; a observação *in virtuale*; e a realização de entrevistas semi-estruturadas. As conclusões foram produzidas através de um diálogo com Norbert Elias, Antonio Gramsci e Émile Durkheim, uma vez que esses três pensadores contribuíram sobremaneira para a delimitação do problema da pesquisa, a condução das observações e a interpretação do material discursivo. Pensando com Elias, analisamos sobre as relações entre autocontrole, personalidade e poder presentes na participação de caminhantes e vileiros nos diferentes episódios que compõem o final de semana no Parque Barigüí. Pensando com Gramsci, encaramos o discurso e os costumes do caminhante como manifestações verbais e não-verbais nas quais encontramos opiniões, preocupações e concepções fomecidas pelo sincretismo entre o liberalismo, a medicina e a biologia. Pensando com Durkheim, aproveitamos o conceito de anomia para elucidar o estado de espírito do vileiro como sendo um tipo social que vivencia os primeiros anos de uma ampliação das suas possibilidades de mobilidade e infiltração socioespacial.

Palavras-chave: Coabitação. Parque. Caminhada. Vileiro. Tribos urbanas. Final de semana.

ABSTRACT

The objective of this research was to understand the presence of urban tribes in the phenomenon of cohabitation of the Barigui Park at weekends. Barigui Park is located in the city of Curitiba, where we find the thrill of public transport on Sundays promoting contact between people from different sectors of society in the same urban spaces. If there are many long lived together in the same park the same day, want to understand how vleiros and walkers integrate this process underway, the phenomenon of cohabitation of the park on Saturday and particularly on Sundays. The trip involved three stages of research methodology, through which we gain access routes meet the customs and speech of walkers and vleiros. They are: the on-site observation, the observation in virtual, and conducting semi-structured interview. The findings were produced through a dialogue with Norbert Elias, Antonio Gramsci and Emile Durkheim, since these three thinkers contributed considerably to the problem of delimitation of the research, the conduct of the observations and interpretation of discursive material. Thinking with Elias, we analyzed the relationship between self, personality and power in the participation of walkers and vleiros in different episodes that make up the final weeks of the Barigui Park. Thinking with Gramsci, we saw the speech and customs of the walking events as verbal and non-verbal which are opinions, concerns and ideas provided by syncretism between liberalism, medicine and biology. Thinking with Durkheim, we capitalized on the concept of anomie to elucidate the state of mind of vleiros as a social type that lives in the early stages of an expansion of opportunities for mobility and infiltration.

"A questão de saber de que maneira e por que motivos os homens se ligam entre si e formam juntos grupos dinâmicos específicos é um dos problemas mais importantes, para não dizer o mais importante de toda a sociologia"

(Norbert Elias, A sociedade de corte).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. PASSEIO TEÓRICO	8
1.1. O pensamento sociológico de Norbert Elias	10
1.2. Antonio Gramsci e a filosofia da práxis	18
1.3. Émile Durkheim e o conceito de anomia	36
2. PARQUE BARIGÜÍ	47
2.1. A formação de Curitiba	49
2.2. Parque Barigüí: modernidade urbana e discurso ecológico	61
3. O LAZER DAS TRIBOS URBANAS	69
3.1. Sobre a observação na pesquisa sociológica	69
3.2. Narrativa da inserção no universo do estudo	85
3.3. O encontro com as tribos urbanas	93
3.3.1. Os caminhantes	100
3.3.2. Os vileiros	111
4. DISCURSO E DEPRECIACÃO DO VILEIRO	132
4.1. Discurso depreciativo sobre o vileiro	138
4.2. O discurso do vileiro	163
4.3. Depreciação e "demonização": reflexões sobre a pobreza urbana no começo do século XXI	167
5. AS VOZES DA CAMINHADA	177
5.1. Mobilização dos conceitos para Análise de Discurso	179
5.2. O discurso do caminhante	190
5.2.1. Caminhada solitária e caminhada acompanhada	191
5.2.2. O final de semana	195
5.2.3. O Parque Barigüí	198
5.2.4. Os sentidos da caminhada	208
CONCLUSÕES	219
a) Pensando com Elias	221
b) Pensando com Gramsci	242
c) Pensando com Durkheim	255
BIBLIOGRAFIA	270
ANEXOS	275

INTRODUÇÃO

A construção do objeto de estudo no campo da sociologia do lazer implica na delimitação das relações sociais que dão suporte à emergência do fenômeno do lazer entre os seres humanos. Ocorre que o lazer se manifesta sempre em algum local, em algum espaço específico, seja ele um espaço urbano ou rural. Logo, o lazer pode ser observado nas relações que os indivíduos estabelecem entre si num determinado espaço. Mais ainda, o lazer constitui episódios da vida cotidiana em que os indivíduos são acometidos por tensões agradáveis e inofensivas, pela sobreexcitação de emoções desprovidas de destrutividade e, sobretudo, pelo relaxamento dos costumes. Portanto, o lazer se reproduz no tempo e no espaço, do que resulta certo grau de previsibilidade em relação aos espaços e aos momentos nos quais os indivíduos desfrutam de sensações agradáveis. Na medida em que a previsibilidade do espaço-tempo dedicado ao lazer se torna mais e mais firmemente estabelecida na consciência humana, nos deparamos com a sociogênese de determinadas rotinas de relações sociais em que o descontrolado das emoções e o relaxamento dos costumes ditam as regras do comportamento em público. A emergência e o estabelecimento da rotina no campo do lazer consolida uma esfera da vida cotidiana repleta de episódios regularmente tomados pelos mesmos indivíduos que coabitam os mesmos espaços. A reiteração do lazer no tempo e no espaço entre os mesmos seres humanos traz implicações substanciais para a sociologia do lazer que se destina ao conhecimento das relações sociais travadas no interior das cidades, uma vez que a tônica da coabitação desloca o olhar do pesquisador para determinados aspectos do fenômeno do lazer nas sociedades-Estado hodiernas apenas recentemente submetidos à investigação pelos estudiosos do lazer no Brasil¹.

No presente estudo, o fenômeno da coabitação dos espaços urbanos foi tratado de modo paradigmático, uma vez que a exploração intensiva de um caso peculiar nos forneceu subsídios para que realizássemos uma análise que esteja em condições de se lançar ao debate e à comparação em face de outros fenômenos de coabitação que se manifestam semelhante ou diferentemente na medida em que as condições sociais de coabitação sejam semelhantes ou diferentes entre eles. Esperamos que o presente trabalho contribua para estimular a produção e o acúmulo de estudos acerca das implicações do processo de coabitação dos espaços urbanos

¹ Entendemos que o trabalho realizado por Stigger (2002) sobre os grupos esportivos que se reúnem nas praias da cidade do Porto é um trabalho que exemplifica o deslocamento de foco que se encontra em processo no campo das pesquisas sobre lazer no Brasil: o deslocamento do conhecimento focalizado sobre as relações entre trabalho, consumo e alienação para o conhecimento focalizado sobre as relações entre espaço, rotina e convívio.

sobre o desfrute do lazer na vida cotidiana dos indivíduos que habitam as cidades no alvorecer do século XXI, quando as tribos urbanas resplandecem nítidas e evidentes diante dos olhares daqueles que se integram aos meandros de desfrute do lazer preponderantemente marcados pela coabitação, pelo encontro, pelo contato. Essa nossa expectativa com relação à produção e ao acúmulo de conhecimento sobre o lazer está calcada numa certa preocupação a respeito daqueles episódios em que muitas pessoas se colocam duradouramente nas presenças umas das outras. Essa preocupação já pode ser percebida em nosso último estudo monográfico, que problematizou o futebol a partir da relação entre as práticas cotidianas e as representações sociais dos moradores do bairro COHAB de Presidente Prudente-SP, na medida em que tomamos os lugares de futebol dos referidos moradores como espaços marcados pela síntese e pelo convívio de uma população heterogênea com relação à classe, etnia, profissão e idade (cf. VALENTIN, 2006).

A cidade de Curitiba apresenta características peculiares – como é caso da extensão de áreas urbanas dedicadas à implantação de parques e praças – devido as quais ela se afigura como sendo uma cidade que se vê às voltas com o fenômeno de coabitação dos espaços urbanos num estágio de progressão ascendente, uma vez que o sistema público de transporte coletivo e o barateamento do preço da passagem de ônibus aos domingos (de R\$ 1,90 [um real e noventa centavos] para R\$ 1,00 [um real]) favorecem o deslocamento e a locomoção das classes populares, do que decorre que representantes de diferentes estratos sociais tenham que se colocar em presença uns dos outros caso decidam dedicar seus finais de semana ao desfrute do lazer no Parque Barigüí, por exemplo. E as tribos urbanas não fogem a essa regra. Por quê? Ora, porque a própria concepção de uma tribo urbana já nos remete à adoção individual de modos de agir, falar, sentir e se vestir que não se circunscrevem tão somente num único indivíduo, mas que se generalizam pelo comportamento de muitas pessoas que talvez nem ao menos se conheçam, muito embora possuam uma propensão a constituir grupos na medida em que se encontram, justamente porque obedecem aos mesmos costumes e adotam o mesmo estilo de vida – ainda que esses costumes e esse estilo de vida em comum componham apenas alguns breves episódios da vida cotidiana das pessoas, nos quais elas podem ser “tipos”, tribos urbanas, etc.

As tribos urbanas são “tipos”, são aquelas pessoas que possuem tempo livre para desfrutar de episódios nos quais ele pode se *vestir, agir, falar* e até mesmo *ser* de determinada maneira. No parque, as pessoas adotam determinados padrões de comportamento, linguagem e vestuário que se tornam o centro das atenções, como vieram atestar as experiências com a observação dos costumes de tribos urbanas, articulados pelos seus adeptos na vida pública por

conta do desfrute de episódios de lazer no Parque Barigüí: os finais de semana. Entretanto, os padrões de comportamento, linguagem e vestuário que saltam aos olhos do observador de tribos urbanas no parque não evidenciam a profissão ou a nacionalidade dos seus adeptos, apenas o “tipo” ao qual pertencem – e a evidenciação do “tipo” necessita a (auto)fixação de marcas e sinais reconhecíveis pela visão que tenham sido inscritos no corpo pelos meios através dos quais o próprio corpo consegue atuar sobre si, conformando-se.

Caminhantes e vileiros – ambas as tribos urbanas delimitadas para a presente pesquisa – atraem os olhos do observador que se coloca, como nós mesmos passamos a nos colocar desde meados de 2007, na posição daqueles que desejam formular um saber sobre o perfil da população de freqüentadores do Parque Barigüí. Para estudar o lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, o observador deve voltar seu olhar para a proliferação dos “tipos” que se entrecruzam insistentemente, uma vez que caminhantes e vileiros freqüentavam o parque em todas as vezes que fomos a campo realizar nossa observação – essas tribos marcaram presença, digamos assim. Os finais de semana no parque são as portas de entrada para a coabitação reiterativa das tribos urbanas, no espaço e no tempo. Esses episódios de contato com o Outro no parque são episódios intensamente vividos no final da semana, são dias nos quais os indivíduos podem desfrutar de tensões agradáveis e inofensivas, saborear o relaxamento do comportar-se e do vestir-se, o que, *grosso modo*, não ocorreria se acaso esses mesmos indivíduos estivessem ultra-sobrecarregados de tarefas laborais e obrigações domésticas/familiares. Desvinculados do convívio laboral e do convívio doméstico, e metamorfoseados em “tipos”, os indivíduos mergulham na atmosfera pretensiosamente liberalista dos espaços urbanos:

As tribos urbanas que, nos dias de hoje, criam o espaço para os tipos, precisam de tempo livre. Não à toa, elas são compostas de jovens, na maioria, que ou possuem tempo livre por ociosidade diante do trabalho, ou porque não estão ligados a obrigações familiares muito pesadas. Devemos lembrar, então, a crise da “sociedade do trabalho” no final do século XX e como tal modelo social vem sendo substituído por condições diferentes de vida que, em um primeiro momento, foram descritas como pós-modernas. O trabalho deixa de ser um valor central, que cria identidade. É um elemento necessário. Mas não nos tem dado nem identidade nem prazer, nem ao menos, agora, engaja a todos. Há, para o bem e para o mal, pessoas que não trabalham ou que já descartaram suas identidades da condição de trabalhador. O aumento do número de pessoas desvinculadas do trabalho em vários sentidos, em centros urbanos, favorece o surgimento de tipos, e com isso há um maior volume do que chamo de “sociedade para os olhos”, uma sociedade do corpo (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2007, p. 77).

A ampliação das oportunidades de adotar padrões de comportamento, formas de linguagem e até mesmo de uma indumentária que se assemelha àquela usualmente empregada

por pessoas de um determinado “tipo” – eis que a tribo urbana (o “tipo”) facilita a demarcação dos segmentos populacionais que adotam determinados estilos de vida como sendo elementos formadores de identidade e como indícios através dos quais a referida identidade pode ser prontamente reconhecida por outras pessoas. Aquilo que o filósofo Paulo Ghiraldelli Júnior chama de “sociedade para os olhos” possui uma certa congruência com aquilo que tomamos como sendo o hábitat no qual as tribos urbanas se (re)agrupam e se proliferam: estamos nos referindo ao Parque Barigüí; nele encontramos condições ímpares para observar as tribos urbanas desfrutando do lazer a cada final de semana nas presenças umas das outras, uma vez que o conjunto de freqüentadores do Parque Barigüí se afigura como sendo uma multiplicidade difusa e heterogênea de “tipos”. Todavia, a incursão que realizamos pela investigação sociológica do lazer no parque nos permitiu mapear, observar e compreender o comportamento de duas tribos urbanas a partir de bases mais sólidas e menos fantasiosas, de tal modo que o comportamento de determinados indivíduos que compunham a multidão (difusa e heterogênea) passou a assumir contornos mais nítidos, regulares e compreensíveis na medida em que a investigação prosseguia e o caderno de campo se avolumava. Os padrões de comportamento adotados pelos caminhantes e pelos vileiros não aproximam nem distanciam-nos uns dos outros em razão do trabalho ou da nação de cada um: aquilo que se oferece aos olhos do observador e do freqüentador é a tribo (o “tipo”).

Diante dos elementos dispostos e reunidos pelo primeiro olhar sobre o fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana – olhar este que esteve ao nosso alcance quando nos incumbimos da tarefa de construir e delimitar o problema da pesquisa –, levantamos algumas questões que serviram como guia para a condução das investigações que se sucederam com a realização deste estudo. O que ocorre com caminhantes e vileiros quando eles freqüentam o Parque Barigüí aos finais de semana? Quais são (ou como são) os costumes colocados em prática por caminhantes e vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana? Como caminhantes e vileiros se ajustam ao restante da população que freqüenta o Parque Barigüí aos finais de semana? Quais são as expectativas, preferências, necessidades e os desejos de caminhantes e vileiros quando ambos vão ao Parque Barigüí sabendo que vão se encontrar e coabitar com pessoas percebidas como semelhantes e também com pessoas percebidas como diferentes (ou até mesmo, no limite, como inferiores e maléficas)? Como é que essas duas tribos urbanas participam do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana? O que caminhantes e vileiros pensam a respeito do que fazem no Parque Barigüí aos finais de semana? Essas questões iniciais forneceram uma noção mais precisa sobre o que desejávamos compreender e, por conseqüência, foram de grande valia para a

escolha das estratégias metodológicas que permitiriam examinar as relações sociais que ocupam lugar privilegiado do debate que estendeu ao longo do processo de realização da pesquisa. O objetivo central da investigação foi descobrir como caminhanes e viliros participam do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí na medida em que desfrutam do lazer aos finais de semana. Se existem muitas pessoas (ou “tipos”) habitando duradouramente o mesmo parque nos mesmos finais de semana, desejamos compreender como é que viliros e caminhanes integram esse processo em curso, essa coabitação. Para chegarmos a essa compreensão sociológica, realizamos uma investigação sobre os costumes e discursos de caminhanes e viliros, cujos resultados podem ser proveitosos àqueles que estudam o lazer na cidade.

A investigação sociológica acerca do entrelaçamento de tribos urbanas no Parque Barigüí aos finais de semana seguiu uma linha de desenvolvimento que pode ser caracterizada mediante a distinção retrospectiva entre três etapas metodológicas que constituíram o miolo do percurso desta pesquisa: a observação *in loco*, a observação *in virtuale* e a construção de entrevistas semi-estruturadas. Precedeu a efetivação dessas três etapas metodológicas um levantamento de dados, informações e publicações acadêmicas a respeito do Parque Barigüí, considerando que se fazia necessário um esboço histórico e geográfico do referido parque, visto que esse esboço nos forneceria uma compreensão sobre a existência do Parque Barigüí relacionada com a urbanização e com o planejamento urbano de Curitiba. Para fins introdutórios, descreveremos sinteticamente o que consistem as tais etapas, indicando os capítulos desta dissertação através dos quais cada uma delas foram mais demoradamente explicitadas.

As observações *in loco* constituíram as atitudes investigativas segundo as quais orientamos a condução do trabalho de pesquisa na etapa em que visitamos regularmente o Parque Barigüí sob a perspectiva de reunir evidências empíricas que conferissem uma base sólida e segura para a elaboração de um inventário dos costumes das tribos urbanas coabitando o referido parque aos finais de semana. Nessa etapa, tomamos contato direto e metódico com a atmosfera dos finais de semana em que viliros e caminhanes coabitam o Parque Barigüí. A posição que ocupamos para observar o que faziam, como falavam e se vestiam os indivíduos subsumidos nas tribos urbanas foi sempre uma posição de quem frequenta o Parque Barigüí aos finais de semana. Assim sendo, estivemos nas mesmas condições sensoriais para captar os costumes das tribos que qualquer indivíduo frequentador do parque, uma vez que dele nos diferenciamos pela complementação dos sentidos por intermédio de recursos técnicos e pela postura intelectual que adotamos mediante o

afastamento das prenoções na medida em que estabelecemos um contato regular e prolongado com caminhantes e vileiros. No capítulo 3, o leitor encontrará mais detalhes a respeito das observações *in loco*.

As observações *in virtuale* representam um recurso metodológico que empregamos nesta investigação, a partir do começo do primeiro semestre letivo de 2008, com o desenrolar das observações *in loco*. As comunidades virtuais e os canais de diálogo na *Internet* são instâncias empíricas para as quais o investigador deve voltar seus olhos caso esteja particularmente interessado nas representações que circulam na rede mundial de computadores sobre as tribos urbanas, como é o nosso caso, por exemplo. No capítulo 4, tanto o discurso do internauta sobre a tribo dos vileiros quanto o discurso do próprio vileiro foram abordados e interpretados de acordo com a necessidade de estudar o discurso depreciativo que circula na *Internet* sobre o vileiro. Essa investida metodológica sobre as formulações discursivas registradas nas frentes virtuais de convívio (comunidades virtuais, tópicos de diálogo virtual, etc.) resultou numa compreensão mais sólida e profunda sobre o que se forma na “cabeça” (o consenso) de certas pessoas quando elas formulam seus próprios dizeres sobre os vileiros, assim como sobre o que o vileiro diz sobre os seus costumes na medida em que se defende de hostilidades virtuais. As observações *in virtuale* foram válidas porque contribuíram sobremaneira para que conseguíssemos entender o *status* conferido por internautas vileiros e não-vileiros à personalidade do vileiro, cujas representações foram mapeadas em meio ao crescente número de depoimentos sobre os vileiros, depoimentos que não cessam de se proliferar abundantemente pela *Internet*, coligando opiniões e atualizando estigmas.

A construção das entrevistas semi-estruturadas foi realizada no segundo semestre de 2008 quando passamos a estabelecer uma interação com caminhantes para que eles falassem sobre suas maneiras de agir, pensar e sentir nos episódios de desfrute do lazer no Parque Barigüí aos finais de semana. A abordagem dos indivíduos para a realização das entrevistas contribuiu para acercarmos o discurso que caminhantes formulam sobre si. Um quinto capítulo foi destinado posteriormente à descrição da análise de discurso que empregamos para estudar o que se forma na “cabeça” de caminhantes quando eles falam sobre os seus próprios costumes, seus interesses, suas preferências, seus vestuários, etc.

Por fim, desejamos que o conhecimento sociológico oportunizado pela realização desta dissertação contribua para dissolver as prenoções que circulam intimamente na vida cotidiana dos habitantes de Curitiba a respeito dos costumes ostentados pelas tribos urbanas nos espaços públicos da cidade. “Possa este nosso estudo apenas estimular críticas, futuras

pesquisas, e algumas hipóteses praticáveis, para que nos consideremos altamente recompensados” (BASTIDE; FERNANDES, 2008, p. 302).

Capítulo I

Passeio teórico

Neste capítulo, empreendemos um passeio teórico junto aos pensadores cujas obras alavancaram conceitos e teorias em torno dos quais gravitam nossas preocupações investigativas. Em linhas gerais, o que apresentamos a seguir é o resultado de uma busca pelo sistema de referências que orientasse o desdobramento das análises sobre as práticas de lazer das tribos urbanas aos finais de semana no Parque Barigüí, de modo que pudéssemos clarificar – para o(s) leitor(es) e para nós mesmos – o ponto em que nos situamos para observar o fenômeno que aqui nos interessa. Situar: eis aqui o propósito que procuramos atingir neste momento; assim sendo, podemos melhor apresentar à comunidade acadêmica quem fala e de onde fala através deste estudo, na medida em que construímos uma oportunidade de mergulhar mais profundamente na “maré” teórica que movimenta e mobiliza a nossa compreensão acerca do objeto de estudo. Ademais, temos certo que a delimitação do sistema de referências traz implicações determinantes aos alvos teóricos que nos dispomos a alcançar ao final do presente trabalho. Colhemos algumas observações a esse respeito em meio aos debates do professor Florestan Fernandes sobre os procedimentos que antecedem a realização do trabalho empírico na consecução da investigação sociológica:

Os especialistas em problemas da metodologia nas ciências sociais costumam ressaltar que a maneira de definir o objeto da pesquisa possui grande importância para o desenvolvimento das demais fases da investigação. Na verdade, a própria estrutura da pesquisa, a seleção e o modo de levantar os fatos brutos e o estado em que os fenômenos são considerados na manipulação analítica desses fatos dependem, fundamentalmente, do sistema de referência escolhido pelo investigador. Definindo os dados e as proposições que funcionarão como base da explanação, o sistema de referência acaba delimitando os alvos teóricos da investigação, a natureza dela como contribuição científica “descritiva” ou “interpretativa” e as propriedades dos fenômenos ou as condições de sua produção que serão significativas para a análise (FERNANDES, 2004, p. 141).

De acordo com Florestan Fernandes, o sistema de referências fundamenta inúmeras opções metodológicas, que envolvem desde a estruturação da pesquisa e a seleção dos dados brutos, até a diversidade de aspectos ou estados através dos quais será considerado o fenômeno que se encontra no cerne do problema investigado. Isso porque a constituição do sistema de referências envolve a tessitura de conceitos, formulações, interpretações, etc, originários de “universos” teóricos de maneira não-antagônica, que possibilitem ao

investigador a apropriação de um potencial explicativo em relação às evidências empíricas significativas para o estudo em questão. Num sentido figurado, o sistema de referências se assemelha a um mosaico, pois se constitui de um conjunto diversificado de proposições teóricas que, quando conectadas e costuradas de modo coerente, consolidam uma base de princípios lógicos a partir dos quais o investigador tratará de manipular e analisar as instâncias empíricas que reproduzem um determinado fenômeno.

A opção pelas contribuições teóricas que serão agregadas ao processo de tessitura do sistema de referências deve-se, no entanto, ao campo fenomênico e à realidade social em que se situa a investigação: um sistema de referências construído pode ser considerado “positivo” ou mesmo adequado na medida em que consegue reunir um *corpus* teórico capaz de tornar um maior número de aspectos da realidade investigada cada vez menos caótico e obscuro. Sabemos que a realidade concreta é inexaurível, de modo que a tarefa de examiná-la constitui uma atividade sem fim; nesse sentido, a construção do sistema de referências delimita os aspectos que serão focalizados e aprofundados em nível de análise, bem como o modo pelo qual tais aspectos deverão ser observados.

Num primeiro momento, pretendemos explicitar nosso entendimento quanto às contribuições teóricas de três pensadores das Ciências Sociais para a compreensão das práticas de lazer no Parque Barigüí. São eles: Antonio Gramsci, Émile Durkheim e Norbert Elias. Restringimos nossa exposição aos conceitos e teorias que assumiram um potencial explicativo face às indagações centrais do nosso estudo, fazendo a ressalva de que, para que a exposição de tais conceitos e teorias não seja incoerente ou mesmo incompreensível, nos valem de proposições que estiveram intimamente associadas aos conceitos e teorias “centrais” quando de suas respectivas elaborações em meio às preocupações dos pensadores que constituem nosso sistema de referências.

Cabe ressaltar que o debate a respeito dos autores que influenciaram sobremaneira o delineamento das estratégias investigativas em campo foi relegado a outro momento da presente dissertação², qual seja, o momento em que descrevemos as implicações do trabalho de campo para a consecução das análises que empreendemos, de modo a aproximar ao máximo dois momentos fundamentais do método sociológico: a *observação* e a *explicação* dos fenômenos sociais³. Pensamos que se torna importante discorrer no próprio corpo do texto

² Para maiores detalhes sobre o método que adotamos no trabalho de campo, vide o terceiro capítulo desta dissertação.

³ Em Durkheim (1978a), por exemplo, podemos perceber que os dois momentos que citamos constituem duas regras que prescrevem condutas a serem observadas pelo sociólogo em seu empreendimento científico. No entanto, nossa concepção de metodologia como uma lógica dos procedimentos que envolvem o trabalho

sobre o encadeamento dos diferentes momentos da investigação, na medida em que, seja no presente momento – de demonstração do sistema de referências sob o qual repousa nosso enfoque sociológico –, seja no momento de dialogar com determinado conjunto de interlocutores face à necessidade de precisão dos procedimentos pequenos que desembocam no suporte metodológico deste trabalho, conseguimos explicitar nosso olhar sobre o presente estudo como algo parecido com um “caminho investigativo”, no qual cada passo efetuado em um determinado trecho trará implicações para a caminhada que será levada a cabo noutros trechos do mesmo caminho e/ou mesmo de outros caminhos que porventura sejam percorridos.

1.1 – O pensamento sociológico de Norbert Elias

Começamos o passeio teórico junto àquele que forneceu o modelo sociológico no qual nos situamos para a compreensão do lazer tal como ele é reproduzido pelas instâncias empíricas que reconstruímos para a realização deste estudo: estamos falando do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990). Entretanto, antes que o passeio se estenda e que o leitor construa falsas esperanças em relação ao caminho que encontrará por ocasião deste passeio, devemos clarificar que não pretendemos nos ater propriamente a um levantamento e uma revisão sistemática da teoria do processo civilizador formulada por Elias. Por outro lado, pretendemos explicitar os fundamentos do fazer sociológico de Norbert Elias, que vieram a constituir a escola sociológica que se tornou conhecida como a *Sociologia configuracional*. Destarte, o que será apreciado é um passeio que fornece algumas elucubrações a respeito de Norbert Elias como um sociólogo em ato, de modo que, de posse dos fundamentos da Sociologia configuracional, possamos nos orientar em relação ao nosso próprio fazer sociológico.

Os fundamentos da Sociologia configuracional foram desenvolvidos no bojo dos estudos realizados por Norbert Elias acerca de uma variedade de fenômenos e de acontecimentos históricos. Ao longo da sua investigação, Elias compreendeu as relações e as dependências estabelecidas entre as pessoas no transcorrer da história, de maneira que seus costumes fossem balizados pelo processo civilizador a partir de um crescente controle social

científico em sua totalidade, ou seja, desde a delimitação do objeto (etapa inicial) até a conclusão (etapa final), se encontra na base de um esforço constante de aproximação entre a coleta, a manipulação (classificação) e a análise das evidências que emergem do trabalho sociológico no campo. Desse modo, pensamos que a compreensão de que a *observação* e a *explicação* constituem momentos interdependentes, que projetam determinações mútuas no sentido de uma retroalimentação de problemas investigativos, contribui para que os procedimentos investigativos não se constituam e/ou não se apresentem como fragmentos isolados de um mesmo trabalho intelectual. No limite, trata-se de uma humilde frente de resistência ao processo de industrialização do trabalho sociológico, como assinala Becker (1999).

que, uma vez interiorizado pelo indivíduo no decorrer de sua trajetória pessoal, acaba por instilar um autocontrole individual e automatizado no seu aparelho psíquico. Segundo Gebara (2002), o “... ponto central no qual se apóia a teoria do processo civilizador é a existência de um processo ‘cego’ (não planejado) e empiricamente evidente” (GEBARA, 2002, p. 20). Tal processo, de longa duração, se encontra materializado na medida em que, numa dada configuração social, o indivíduo necessita regular seu comportamento e suas emoções em função das dependências e relações estabelecidas com os outros indivíduos que o cercam. Podemos constatar então que o desenvolvimento da Sociologia configuracional esteve estreitamente atrelado ao desenvolvimento e à constituição de uma teoria sociológica do processo civilizador.

Não podemos nos esquecer que o conceito de configuração social se originou em um contexto específico de questionamentos, preocupações e interesses do pensador alemão Norbert Elias em relação aos problemas presentes na Sociologia e na sociedade de sua época, que falaram à sua razão e sensibilidade. Além do mais, a realidade social é tão complexa, heterogênea e difusa – numa palavra, inesgotável – que até hoje não encontramos uma teoria científica que abarcasse conjuntamente e de maneira satisfatória todas as especificidades fenomênicas e processuais inerentes a uma determinada formação societária. Mesmo o recorte da realidade implicado pela mobilização de categorias de uma determinada tradição sociológica, por si só, já se constitui como um entrave ao esgotamento da realidade pela razão, de uma vez por todas. Assim, podemos dizer que a Sociologia Configuracional responde às questões específicas da sua época de elaboração em meio ao *ratio studiorum* de Norbert Elias. Se observarmos atentamente o conteúdo da introdução à edição alemã de 1968, encontraremos a preocupação de Norbert Elias em relação à noção de desenvolvimento social – que já havia se firmado como uma constante do debate sociológico de estudiosos como Marx, Spencer e Comte – que, já quando da escrituração do livro *O processo civilizador*, havia sofrido um “eclipse”, isto é, havia sido relegada à obscuridade pelos sociólogos contemporâneos de Elias. Vejamos como o próprio Elias disserta sobre esse anacronismo da noção de desenvolvimento na sociologia:

[...] ocorreu uma reação extremamente violenta contra o tipo de teoria sociológica preocupada com processos sociais de longo prazo. O estudo desses fenômenos de longa duração foi quase universalmente execrado, movendo-se o centro de interesse, em um contra-ataque radical ao tipo mais antigo de teoria, para a investigação de dados sobre sociedades concebidas como normalmente existentes em um estado de repouso e equilíbrio. Lado a lado com isto, ocorreu o enrijecimento de uma série de críticas estereotipadas contra as teorias sociológicas mais antigas e muitos de seus conceitos fundamentais, particularmente o de desenvolvimento social. [...]

toda a discussão dos processos sociais de longa duração, em particular a dos processos de desenvolvimento, foi daí em diante vinculada a um ou outro dos sistemas de idéias do século XIX e, acima de tudo, à idéia de que desenvolvimento social, fosse ocorrendo em linha reta sem conflito ou dialeticamente com conflito, devia automaticamente ser uma mudança para melhor, um movimento na direção do progresso. A partir dessa data, pareceu quase anacrônico alguém ocupar-se de questões como o desenvolvimento social (ELIAS, 1990, p. 224).

Ainda na referida introdução, Elias aponta sua crítica para a elaboração teórica de Talcott Parsons, de modo que essa crítica remonta a crítica elisiana ao tratamento sociológico de formações societárias como estados que se sucedem e se justapõem na emolduração de um quadro histórico. Parsons aceita e sugere que a história social se resume, em linhas gerais, numa contínua oposição entre dois tipos de formação societária: a *Gemeinschaft* (a comunidade, cuja principal característica seria a afetividade) e a *Gesellschaft* (a sociedade, cuja principal característica seria a neutralidade afetiva); esses dois estados apresentariam diferenças e nuances internas às quais o próprio Parsons se referia como se elas fossem “variáveis de padrão”, ou seja, os elementos que indicam diferenças dentro de um mesmo estado social são percebidos como variações de um mesmo tipo, de um mesmo padrão. Para Elias, essa teorização parsoniana representa “... um desnecessário empobrecimento da percepção sociológica tanto a nível empírico como teórico” (ELIAS, 1990, p. 219), na medida em que ela obscurece a possibilidade de compreender como ocorreu e/ou ocorre o processo lento e gradual de refinamento das condutas no sentido de uma maior diferenciação e de um controle cada vez mais uniforme, relegando toda a problemática das mudanças sociais para a alternância antitética de dois estados (a comunidade e a sociedade). É como se esses estados sempre existissem ao longo da história humana, numa situação de repouso e de equilíbrio, sem conflitos, nem problemas. Atentando ainda às críticas de Norbert Elias, a reação dos sociólogos do século XX diante das concepções sociológicas que primaram pela doutrina do progresso histórico colocou em proeminência a necessidade de conhecer a sociedade no estado como ela se encontra.

Logo, a publicação de *O processo civilizador* representa um esforço intelectual no sentido de uma retomada da noção de desenvolvimento pelo pensamento sociológico, agora sob a denominação elisiana de processo. Nesse período de esforços intelectuais, Elias (1990) inaugura uma forma de compreensão sobre a relação indivíduo *versus* sociedade a partir do conceito de configuração, de modo que as estruturas sociais e as estruturas psíquicas passam a ser compreendidas como entidades interdependentes, recíprocas e em processo contínuo de modificação mútua. Elias retoma constantemente, em seus trabalhos construídos a partir da

sua existência social no contexto de vida européia, uma grande preocupação com a naturalização da idéia de independência e oposição, empreendida pelo pensamento científico ocidental e difundida pelo pensamento mágico-mítico, entre os conceitos “indivíduo” e “sociedade”. A partir de Elias (2005), então, consideramos que uma das falhas mais graves das teorias sociológicas correntes à época foi sustentar uma concepção insustentável dos seres humanos como indivíduos, em oposição ao conceito de sociedade, que alcançava o consenso acadêmico em âmbito sociológico:

Uma das falhas mais sérias das teorias sociológicas convencionais reside no facto de estarem de acordo quando tentam apresentar uma concepção clara das pessoas enquanto sociedades, fracassando quando pretendem fazer o mesmo no que respeita às pessoas enquanto indivíduos (ELIAS, 2005, p. 140).

Nesse ponto, percebemos uma qualidade que o próprio Elias já havia atribuído à sua sociologia: a qualidade de uma sociologia antimitológica. O que queremos dizer com isso? Que Elias colocava sua sociologia como uma ferramenta através da qual as pessoas poderiam destruir os mitos que as próprias pessoas constroem pela história de suas sociedades. Desse modo, os sociólogos deveriam dedicar seu trabalho investigativo até mesmo à destruição de mitos “científicos”, como é o caso da separação dos conceitos de indivíduo e sociedade nos trabalhos sociológicos criticados por Elias (1990 e 2005).

Quando a humanidade se depara com uma situação angustiante e/ou instável que ela própria não consegue entender, os indivíduos se apegam às crenças sob a perspectiva de preencher seus lapsos de compreensão com fantasias, isto é, com mitos⁴. Como poderia o sociólogo tratar os problemas da convivência humana de maneira realista se ele próprio não consegue se afastar de seus mitos? Esse é o grande alerta que Norbert Elias anuncia aos seus contemporâneos, na medida em que Elias (2005) aponta o que seria, para ele, o cerne da incompatibilidade entre o desenvolvimento da sociologia e o desenvolvimento da capacidade de resolver os problemas de convívio social: o apego às idéias de senso comum e aos mitos na condução de uma investigação sociológica. Elias não dizia que “indivíduo” e “sociedade” não são coisas diferentes, mas concebe que sejam coisas que não existem separadamente: são entidades que evoluem numa relação de interdependência. Essa é uma das teses que Elias defende em *O processo civilizador*, na medida em que se afasta do mito “científico” que assevera a separação e a independência entre indivíduo e sociedade.

⁴ O leitor encontrará um maior detalhamento da relação entre sociologia e ideologia, compreensão e fantasia, pensamento e crença, em Cavichioli (2004). Nessa obra, Cavichioli elabora uma tese a respeito do sistema de crenças nos estudos do lazer no Brasil.

Percebemos que mesmo as sugestões de Norbert Elias para uma teoria dos processos civilizadores assinalam a destruição de mais um mito, uma idéia do senso comum, de que as sociedades ancestrais seriam menos agitadas e mais monótonas que as sociedades altamente urbanizadas e organizadas em Estados nacionais. Essa idéia de senso comum se integra ao mito de que o passado teria sido melhor do que o presente. Elias demonstra como a formação de monopólios de tributação e de violência física por áreas cada vez mais extensas delimita uma rede cada vez mais extensa em que as autolimitações tendem a se tornar mais estáveis quando da formação da mentalidade humana. Essa demonstração será detalhada em outro momento deste trabalho, mas, em linhas gerais, ela permite a Elias destruir o mito de que o passado (a vida instável e imprevisível nas sociedades feudais do Antigo Regime) teria sido melhor do que o presente (a vida repetível e previsível nas sociedades-Estado contemporâneas).

Esse ímpeto antimitológico é que remete a crítica elisiana ao trabalho de Talcott Parsons, sob a perspectiva de despi-lo do mito da separação entre indivíduo e sociedade, um mito que o próprio Parsons assumiu em seus trabalhos. Para Elias, a inclinação de Parsons e de outros sociólogos afins para a compreensão do indivíduo e da sociedade como coisas que existem separadamente e que, em algum momento, se interpenetram, corresponde a um constructo demasiadamente fantasioso e mitológico, ou seja, pretensiosamente sociológico:

Sem jamais dizer isto clara e abertamente, Parsons e todos os sociólogos da mesma inclinação imaginam que existam separadamente essas coisas a que se referem os conceitos de “indivíduo” e “sociedade”. Assim – para dar apenas um exemplo – Parsons adota a noção, já desenvolvida por Durkheim, de que a relação entre “indivíduo” e “sociedade” é uma “interpenetração” do indivíduo e do sistema social. Como quer que essa “interpenetração” seja concebida, o que mais pode essa metáfora significar, senão que estamos tratando de duas entidades diferentes que, primeiro, existem separadamente e que depois se “interpenetram”? (ELIAS, 1990, p. 221).

Elias percebe que a crescente utilização dos conceitos de indivíduo e sociedade como duas realidades independentes e antagônicas em termos de tratamento de questões sociológicas, concorre para a formação e consolidação de uma visão egocêntrica de sociedade – contestada pelo próprio Elias através da proposição do conceito de configuração social. A visão egocêntrica de que falamos consiste no entendimento de que a sociedade é constituída de estruturas sociais que circundam o indivíduo e atuam de forma impiedosa e coercitiva sobre ele: a sociedade é, então, encarada como exterior aos indivíduos, em total oposição à concepção elisiana, segundo a qual a sociedade é um emaranhado de configurações específicas ou de muitos tipos:

Tal reificação é um encorajamento constante à idéia de que a sociedade é constituída por estruturas que nos são exteriores – os indivíduos – e que os indivíduos são simultaneamente rodeados pela sociedade e separados dela por uma barreira invisível. Como veremos, estas concepções tradicionais serão substituídas por uma visão mais realista das pessoas que, através das suas disposições e inclinações básicas são orientadas umas para as outras e unidas umas às outras das mais diversas maneiras. Estas pessoas constituem teias de interdependência ou configurações de muitos tipos, tais como famílias, escolas, cidades, estratos sociais ou estados (ELIAS, 2005, p. 15).

Temos, portanto, o conceito de configuração social como alternativa produzida pela sociologia de Norbert Elias diante de uma visão egocêntrica da existência humana em sociedade estabelecida no âmbito dos estudos sociológicos. Dessa forma, Elias (2005) considera a circulação do conceito de configuração social como uma alavanca para uma compreensão sociológica que possibilita o entendimento das “... pessoas como indivíduos ao mesmo tempo que as pessoas como sociedades” (ELIAS, 2005, p. 141). No processo de elaboração da sua teoria sobre o processo civilizador, Elias notou que o estágio do processo civilizador atingido por uma determinada sociedade, num momento histórico específico, depende grandemente das formas de entrelaçamento e de interdependência estabelecidas entre indivíduos em situações amistosas ou hostis, de cooperação ou de competição. Para Elias (1993), o processo civilizador atinge uma determinada formação societária em maior ou menor grau de acordo com a extensão e a complexidade apresentada pelas configurações que a constituem; logo, a civilização – bem como tudo o que ela implica – é algo que se produz, ou melhor, algo que está sendo produzido através de muitas ações entrelaçadas que não podem se separar, porque estão necessariamente sintonizadas devido ao elevado grau de diferenciação das funções que os indivíduos assumem em suas sociedades⁵. A civilização é algo que se constituiu em longo prazo por uma teia complexa de entrelaçamentos e que se impõe de forma irresistível aos indivíduos porque eles não produzem e nem assimilam os surtos civilizadores isoladamente. Nesse sentido, a civilização tem como substrato a configuração social, do que decorre a impossibilidade de sua concepção e de refutação individual. Como poderia o indivíduo conceber ou refutar algo que não foi concebido ou criado individualmente, mas por toda uma teia de relações e de entrelaçamentos ao longo da história de toda uma sociedade? O conceito de configuração é uma peça central para entendermos a teoria elisiana do processo civilizador:

[...] planos e ações isolados, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. Este

⁵ Essa formulação acerca da solidariedade pela diferença já fora designada por Émile Durkheim através do conceito de solidariedade orgânica. Sobre esse conceito durkheimiano e sua relação com a diferenciação/divisão das funções sociais, podemos encontrar um maior detalhamento no livro *A divisão do trabalho social*.

tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem. É essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social que determina o curso da mudança histórica, e que subjaz ao processo civilizador (ELIAS, 1993, p. 194).

Norbert Elias apresenta o conceito de configuração de maneira clara e ilustrativa a partir de exemplificações metafóricas em relação à imagem da dança, do futebol, do jogo de cartas, etc. Na introdução dedicada à edição alemã do livro *O processo civilizador*, encontramos uma explicação de Norbert Elias sobre o seu empreendimento conceitual, no que se refere à sistematização sociológica do conceito de configuração social:

A imagem de configurações móveis de pessoas interdependentes na pista de dança talvez torne mais fácil imaginar Estados, cidades, famílias, e também sistemas capitalistas, comunistas e feudais como configurações. Usando este conceito, podemos eliminar as antíteses, chegando finalmente a valores e ideais diferentes, implicados hoje no uso das palavras “indivíduo” e “sociedade”. Certamente podemos falar na dança em termos gerais, mas ninguém a imaginará como uma estrutura fora do indivíduo ou como uma mera abstração. As mesmas configurações podem certamente ser dançadas por diferentes pessoas, mas, sem uma pluralidade de indivíduos reciprocamente orientados e dependentes, não há dança. Tal como todas as demais configurações sociais, a da dança é relativamente independente dos indivíduos específicos que a formam aqui e agora, mas não de indivíduos como tais. Seria absurdo dizer que as danças são construções mentais abstraídas de observações de indivíduos considerados separadamente. O mesmo se aplica a todas as demais configurações. Da mesma maneira que as pequenas configurações da dança mudam – tornando-se ora mais lentas, ora mais rápidas – também assim, gradualmente ou com maior subitaneidade, acontece com as configurações maiores que chamamos de sociedades (ELIAS, 1990, p. 249-250).

A metáfora da dança é bastante ilustrativa do que Elias queria com a elaboração do conceito de configuração social. Através dela, Elias demonstra que a configuração é algo inescapável e irresistível, na medida em que devemos necessariamente considerar as ações daqueles que estão a nossa volta para levar adiante nossas próprias ações, isto é, somos impelidos a presumir e “calcular” o efeito das nossas ações sobre o tecido social em que estamos integrados. Para que possamos desfrutar do que a dança pode nos oferecer, devemos considerar a música em questão e os gestos de que se vale a pessoa com a qual dançamos. Podemos nos movimentar como quisermos quando participamos de um baile, mas seremos vistos como loucos se nos colocarmos a dançar valsa em meio a um baile *funk*, ou talvez sejamos mesmo relegados à solidão do baile se, por ocasião de uma valsa, não sintonizarmos nossos passos aos passos daquelas pessoas com as quais dançamos. Não dançamos exatamente como queremos e nem podemos calcular previamente cada passo da dança, mas

podemos sim dançar dessa ou daquela maneira de acordo com a pessoa com a qual dançamos; ainda que possamos dançar forró durante todo o baile, é praticamente impossível que nos valhamos da mesma combinação de passos se dançarmos com muitas pessoas diferentes ao longo do baile.

A dança ainda permite que Elias apresente a configuração como algo razoavelmente diferente dos indivíduos que a constituem, mas que não pode ser visto senão através desses mesmos indivíduos. Num baile, podemos conversar sobre a dança e emitir uma série de opiniões a seu respeito, mas não podemos chegar a essa conversa e essas opiniões senão através da observação dos indivíduos conjugados na pista de dança. Ainda que indivíduos muito diferentes se coloquem alternadamente a dançar frevo, o frevo ainda assim continuará sendo frevo. O samba continua sendo samba se ele é dançado na favela de algum morro fluminense ou mesmo se ele é dançado em algum clube da elite carioca. Entretanto, seria absurdo imaginar uma dança sem imaginar simultaneamente alguns indivíduos dançando. Como poderia existir a dança sem que também existam pessoas que se disponham a dançar? O ritmo segundo o qual a dança se desenrola – se ela é mais lenta ou mais vagarosa, se ela é dançada através de saltos e manobras, ou se ela é dançada com os corpos demasiadamente “colados” uns nos outros – depende sobremaneira do modo através do qual os indivíduos interagem na situação específica do baile. Mesmo o baile não existiria se o dono não concebesse que existem indivíduos dispostos a dançar ou mesmo a pagar pela entrada no baile.

Longe de manter “indivíduo” e “sociedade” com entidades antagônicas inseridas numa relação hierarquizada de determinação, mas considerando os conceitos de indivíduo e de sociedade como dimensões interdependentes da existência humana, Elias propõe uma compreensão de que as tensões produzidas nas redes de entrelaçamento social, e o conseqüente reordenamento intrínseco dessas redes impelido pelas tensões que lhes são inerentes, encontram uma correspondência mútua e recíproca nas modificações da mentalidade individual, no tocante a assimilação de novas expectativas, necessidades e preferências, bem como graus de tolerância e de aceitação cada vez mais abrangentes.

Desse modo, procuramos explicitar como Norbert Elias produziu o conceito de configuração social e o valor desse conceito para a formação da Sociologia configuracional enquanto uma sociologia antimitológica e para a concepção da teoria do processo civilizador. No que se refere ao presente trabalho, o conceito de configuração fornece um importante fundamento para a emolduração do cenário investigativo pelo qual se desenrola nossa

pesquisa, na medida em que delimita os parâmetros da perspectiva sociológica que adotamos para encarar o problema que perseguimos com a produção desta dissertação.

1.2 – Antonio Gramsci e a filosofia da práxis

Antonio Gramsci (1891-1937) é o segundo autor com o qual passeamos neste capítulo. Começamos o passeio com algumas considerações a respeito dos comentários traçados pelo professor Alfredo Bosi (1981) sobre a vitalidade assumida no Brasil pelo pensamento gramsciano na vida acadêmica e na vida política desde os anos de 1960. Bosi argumenta que a introdução do pensamento de Gramsci no Brasil e na Itália se deu em períodos históricos nos quais os regimes autoritários ganhavam força: no caso do Brasil dos anos de 1960, os primeiros leitores de Gramsci viviam sob um regime político militar e autoritário, de modo que as determinações do Estado militar implicavam na eliminação de direitos civis mínimos, como é o caso do direito à autodeterminação política; no caso da Itália entre guerras, mais especificamente a partir de 1919, o pensamento e o fazer político de Antonio Gramsci atingem um patamar elevado de crítica filosófica e de mobilização política, o que fez com que o governo fascista, personificado por Benito Mussolini, o encarcerasse e restringisse sua livre circulação até pouco tempo antes do seu falecimento em 1937⁶.

Entretanto, estabelecemos dois cenários específicos por onde esse passeio se desenrola: o primeiro cenário remonta o período em que Gramsci, desde o início de 1916, se dedica a uma intensiva jornada de colaborações jornalísticas para com os periódicos socialistas de sua época, e às mobilizações políticas que se desdobraram a partir das mobilizações dos metalúrgicos de 1919-1920; se o segundo cenário é um tanto quanto obscuro e repleto de percalços, entretanto, reflete os melhores anos da obra gramsciana, que remonta o período em que o regime fascista manteve o pensador sardo encarcerado, perambulando por clínicas e centros de detenção entre novembro de 1926 e abril de 1937.

Se focalizarmos nosso olhar nos episódios em que Gramsci intensifica sua intervenção política, podemos encontrar justamente os pontos de síntese do marxismo gramsciano, ou seja, os momentos em que os conceitos gramscianos assumem seu ápice de complexidade e especificidade, dado o esforço constante de inquirição crítica face ao panorama ideológico de sua época e em face de sua própria atuação política, estando, portanto, ele próprio sob os

⁶ Sobre o encarceramento de Antonio Gramsci, cabe esclarecer que ele se deu em novembro de 1926, devido às “medidas excepcionais” adotadas pelo regime fascista na Itália depois de um atentado à figura de Mussolini em Bolonha. Gramsci fora preso juntamente com os parlamentares comunistas. Sob a Lei de Segurança Pública, Gramsci é preso por cinco anos, enquanto aguarda o julgamento e, em junho de 1928, é condenado a 20 anos, 4 meses e 5 dias de cárcere.

efeitos do grau de sedimentação do “consenso” produzido pelos articuladores desse cenário ideológico:

Os caminhos que a sua inteligência percorreu sempre se dispuseram entre a prática e a teoria. Na primeira juventude, sofrendo os males de uma penúria extrema, dividido entre o curso de Letras em Turim e o jornalismo político de esquerda, Gramsci acaba deixando a universidade e entregando-se a militância. Primeiro no Partido Socialista Italiano e, depois, com a cisão deste em 1921, no Partido Comunista Italiano de que foi um dos líderes da primeira hora e deputado até o seu encarceramento, em fins de 1926, pelo governo fascista já então resolvido a suprimir até as imunidades parlamentares (BOSI, 1981, p. 01).

Nesse sentido, o pensador sardo volta sua atenção para aqueles indivíduos que parecem produzir idéias tal qual um artesão fabrica uma peça de cerâmica, e que muitas vezes possuem uma tamanha capacidade de convencer uma determinada parcela da sociedade de que suas idéias são “positivas”. Estamos falando dos intelectuais.

No trâmite das idéias, o intelectual consegue carrear aspectos bastante gerais de sua concepção do mundo pelos episódios mais breves e íntimos da vida cotidiana. Esse é o desafio com o qual os intelectuais se defrontam em sua função de fornecer “conformismos” cada vez mais passíveis de serem incorporados por um número cada vez maior de pessoas. Acontece que, para Gramsci, toda classe que se pretende hegemônica, isto é, que coloca para si a tarefa de assumir a condição de Estado, deve elaborar seu próprio corpo de intelectuais que, por sua vez, esbarram com categorias de intelectuais que estão vinculados às estruturas sócio-econômicas precedentes. Gramsci esteve bastante consciente da sua função de intelectual que, vinculado a um organismo da classe trabalhadora – ao Partido Socialista Italiano (PSI) e, posteriormente, ao Partido Comunista Italiano (PCI) –, atuava no sentido de elevar e aprofundar o nível cultural de sua classe de origem, de sintonizá-la, de torná-la unitária: “para si”. Sob a sua pena passava um sem-número de temáticas que eram prontamente traduzidas para a linguagem da vida cotidiana: arte, literatura, teatro, cultura, folclore, sindicato, partido, filosofia, sociologia, etc. Através da publicação de seus textos nos periódicos socialistas de sua época, Antonio Gramsci fornece um guia prático, uma orientação bastante imediata e sensível àqueles que constituem os grupos subalternos sobre as possibilidades de luta pela hegemonia no plano político.

Notadamente, o texto intitulado *Democracia operária* (1919) forneceu os “espartilhos” para o sistema organizatório do movimento operário italiano, representado pela Federação Italiana dos Operários Metalúrgicos. A filosofia propalada pelas contribuições jornalísticas de Gramsci possui uma peculiaridade: seu desenvolvimento se articula a sua

capacidade de atuar como elemento de coordenação intelectual e moral⁷. Em outubro de 1918, o jornal *Il grido del popolo* é substituído pela edição turinense do periódico *Avanti!*, órgão central de divulgação do PSI, que garante um salto de tiragem de dezesseis mil para cinquenta mil exemplares. Ainda em 1919, Gramsci é editor-chefe da revista *L'Ordine Nuovo*, do que resulta uma expansão de três mil leitores e trezentos assinantes para cinco mil leitores e mil e cem assinantes. Em meados de abril de 1920, os trabalhadores italianos decidem pela greve geral, que, por sua vez, consegue adesão de aproximadamente duzentos mil trabalhadores e do conjunto de militantes do PSI.

No período supracitado, o *biennio rosso* (1919-1920), podemos perceber uma correlação entre a intensidade do movimento operário e a intensidade da atuação intelectual de Gramsci: os operários e o PSI passaram a se organizar em torno de uma estratégia revolucionária, a estratégia por excelência de uma classe que pretende assumir a condição de Estado; e as contribuições jornalísticas de Antonio Gramsci tiveram a qualidade de fecundar o terreno cognitivo da classe trabalhadora com seu marxismo, de modo a suscitar nas consciências dessa classe a necessidade e a possibilidade de garantir condições propícias para a realização da hegemonia, do consenso, da persuasão. Todavia, o conceito de hegemonia está configurado enquanto conceito gramsciano *pró-forma* já em 1916 – quando o pensador sardo esboça os primeiros indícios de uma intensa atividade jornalística – e definitivamente acabado, em estado prático, no *biennio rosso* (1919-1920) (cf. DIAS, 2000). Entretanto, cabe ressaltar que Gramsci só consegue produzir um conhecimento que pensa as possibilidades da revolução socialista na Itália e que efetivamente, a partir de 1918, passa a ganhar força de verdade, a ganhar força de convencimento face ao conjunto do movimento operário italiano, na medida em que o pensador sardo consegue efetuar uma leitura sobre a formação e atuação dos intelectuais italianos. Essa leitura fornece a ele próprio, Antonio Gramsci, um panorama das condições ideológicas de seu tempo para que ele, então, possa traçar as “coordenadas” da revolução política.

Para tanto, Gramsci mantém um constante esforço de diálogo, de comunicação e de educação junto àqueles que, para ele, seriam os protagonistas da revolução, justamente porque percebe a unidade entre os intelectuais e as massas como condição precípua para que a classe

⁷ Essa peculiaridade da filosofia gramsciana pode ser explorada como um legado filosófico dos escritos de Karl Marx & Friedrich Engels que constam no livro intitulado *A ideologia alemã*, através dos quais seus autores disseram ao mundo que até então os filósofos haviam despendido esforços no sentido de *entender* a realidade, de modo que caberia aos filósofos despende esforços também no sentido de *transformar* a realidade. Decerto, Gramsci fora deputado e militante do Partido Comunista Italiano; de fato, Gramsci fora leitor dos escritos de Marx & Engels em alemão, dentre os quais *A ideologia alemã*. É bastante provável que as contribuições de Marx & Engels, contidas no livro *A ideologia alemã*, tenham desembocado na elaboração do pensamento de Antonio Gramsci.

trabalhadora possa se movimentar como um conjunto orgânico, como um bloco histórico, o que pressupõe, para Gramsci, a partilha de uma unidade filosófica (consenso) entre o intelectual e sua coletividade. Mas, como vínhamos dizendo, Antonio Gramsci só consegue conceber seu engajamento político ao passo que consegue efetuar uma leitura sobre as implicações de determinados intelectuais sobre a vida social italiana. De acordo com Dias (2000), tanto a intervenção da Igreja Católica sobre a política italiana quanto o itinerário filosófico de Benedetto Croce constituem as matrizes históricas para as primeiras formulações gramscianas do conceito de hegemonia. Logo, faremos alguns apontamentos a respeito dessas matrizes históricas para, em seguida, adentrarmos na compreensão dos conceitos que foram sistematizados por Gramsci no cárcere e que constituem nosso sistema de referências.

De acordo com Dias (2000), a Igreja Católica sempre praticou e exerceu hegemonia, muito embora não tenha denominado dessa forma sua realização histórica. Enquanto instituição plurissecular, a Igreja realiza um esforço de colocar toda uma categoria de intelectuais, constituída pelos membros do clero e pelos indivíduos que se envolvem em diferenciados patamares de divulgação da doutrina católica, sob o encargo de implantar sua religião nas profundezas das consciências, de modo que os povos que se localizam ao alcance de sua alçada clerical passem a se comportar e pensar como católicos ainda que este se comportar e este pensar católicos não se lhes apresentem imediatamente perceptíveis. Especificamente na Itália, a Igreja garante que a presença dos católicos seja vital, isto é, parece que a doutrina católica, propalada pelos seus divulgadores (membros do clero e demais depositários da “providência divina”), consegue imiscuir-se mesmo nos momentos mais simples e corriqueiros da vida cotidiana dos italianos. No cárcere, Gramsci produz uma explicação para essa força da religião católica:

A força das religiões, e notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte: elas sentem intensamente a necessidade da união doutrinária de toda massa “religiosa” e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem “oficialmente” duas religiões, a dos “intelectuais” e a das “almas simples”. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja, mas estes inconvenientes estão ligados ao processo histórico que transforma a totalidade da sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões. E isto faz ressaltar ainda mais a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e pessoas simples (GRAMSCI, 2001a, p. 99).

Na passagem acima, Gramsci aponta para o fato de que a força das religiões reside justamente na sua organicidade, ou seja, na sua capacidade de fundir uma concepção religiosa

do mundo a uma pauta de regulação dos costumes na qual as premissas religiosas estejam implícitas. Gramsci atenta para o fato de que a unidade entre fé e ação, entre filosofia e conduta, se tornou possível através da unidade doutrinária entre os intelectuais eclesiásticos e as massas “religiosas”, unidade que, por sua vez, se afigura como produto de um esforço empreendido pela Igreja no sentido de que não se tornasse possível a concretização de dois catolicismos (o catolicismo das pessoas simples e o catolicismo do clero). De modo que as massas religiosas não pudessem apreender os ensinamentos bíblicos senão através do clero, o esforço da Igreja Católica para que a Bíblia permanecesse exclusivamente em latim pode ser traduzido como uma medida organizativa através da qual a Igreja garante que a religião popular seja sempre a religião divulgada pelo clero. Quanto aos inconvenientes aos quais Gramsci se refere, podemos encontrar em Dias (2000) algumas demonstrações empíricas da intervenção dos católicos na política italiana, que corroboram as assertivas gramscianas. Apresentaremos, portanto, alguns exemplos bastante evidentes dessa luta católica pela unidade ideológica entre clero e povo no plano político:

- Em 1864, o papa publica a encíclica *Quanta cura*, através da qual ele exige o poder temporal, o privilégio de foro, o direito de vigiar as escolas estatais e de regulamentar o casamento. Nessa encíclica, o papa condena os “erros” do liberalismo⁸ (cf. DIAS, 2000);
- Em 1871, após a unificação italiana, a Lei das Garantias (31 de janeiro) dispõe que o Estado concede ao papa a impunibilidade segundo a jurisdição penal italiana; concede ao corpo eclesiástico credenciado junto ao papa os mesmos direitos dos diplomatas junto ao rei; concede ao papa o direito de armar sua corporação; concede à Igreja Católica uma dotação anual de 3.225.000 libras; concede impunibilidade penal aos cardeais nos períodos de concílio, etc. etc. (cf. DIAS, 2000);
- Em 1874, a bula papal *Non expedit* proíbe os bispos de participarem da vida política nacional. “A palavra de ordem é ‘nem eleitores, nem eleitos’” (cf. DIAS, 2000, p. 34);
- Em 1875, os católicos se organizam através da *Opera dei congressi e dei comitati cattolici in Italia* e da *Giuventù Cattolica Italiana*, de modo que passam a lutar em defesa do direito de que a Igreja possua suas próprias escolas. Já em 1877, a bandeira

⁸ Os erros do liberalismo apontados pelo papa compreendem: 1) a abolição do foro especial para os eclesiásticos, o controle estatal das sociedades eclesiásticas e a abolição das penalidades que recaem sobre aqueles que trabalham nos dias santificados pelas leis Sicardi (1850); 2) a abolição e confisco por parte do Estado dos bens de congregações que não se dedicassem à pregação, à assistência dos enfermos e à instrução (1855). Cabe ressaltar que, a partir do novo Código Civil (1865), o serviço militar se tornou obrigatório mesmo para os padres.

das organizações supracitadas seria a supressão da lei de educação primária que tornava facultativo o ensino religioso (cf. DIAS, 2000, p. 34);

- Em 1910, o sindicalismo católico (*bianco*) atinge o número de 374 ligas que, por conseguinte, constituem o *Segretariato Generale delle Unione Professionale*, vinculado a *Unione economico-sociale* (cf. DIAS, 2000, p. 38).

Por outro lado, o itinerário filosófico de Benedetto Croce também merece atenção no que se refere à edificação da unidade filosófica entre intelectual e massas populares, na medida em que sua própria atuação constituiu paulatinamente o caminho que o conduziu à condição de liderança filosófica e cultural no cenário europeu. A repercussão do pensamento de Croce no cerne da vida cotidiana inquietava a reflexão de Antonio Gramsci e, inclusive, influenciou seus primeiros escritos e sua atuação como permanente persuasor, como incansável jornalista cuja produção literária se colocava como horizonte ideológico para o movimento operário italiano. Cabe aqui ressaltar que, na Itália do final do século XIX e início do século XX, as revistas e os periódicos funcionavam como verdadeiros partidos políticos, no sentido de que tais publicações se integravam à vida cotidiana como germes do envolvimento político em sua amplitude maior, em seu ápice de “passionalidade” e de “fé”; de modo que Croce e, posteriormente, Gramsci empreenderam um esforço intensivo de colaboração junto aos periódicos italianos da época. No que se refere a Benedetto Croce, sua filosofia pulula em praticamente todas as revistas de arte, filosofia e cultura que circulavam na Itália que vivia o desfecho do século XIX e a aurora do século XX⁹, ao passo que esse filósofo se dirigia, em seus escritos “orgânicos”, aos professores que atuavam nas escolas e, através deles, exercia influência sobre a vida cotidiana na Itália que se abria para o século XX:

Croce faz uma opção vital. Opta pelos intelectuais médios. Mais do que atuar sobre os universitários Croce atua sobre os professores da escola primária e secundária. Atinge sobretudo a estes, que eram os responsáveis pela difusão na sociedade da concepção racionalista-positivista, verdadeira rede nacional de cultura. E é através deles que Croce exerce uma imensa influência cultural e política e mais do que isso trava uma “batalha para reconstruir a unidade espiritual e cultural da sociedade italiana sobre bases mais sólidas” (DIAS, 2000, p. 49).

Por que Dias (2000) fala sobre “opção vital” quando referencia o deslocamento do cerne da atuação de Croce (dos círculos universitários para os círculos dos professores da

⁹ Como exemplos dos periódicos “crocianos”, podemos citar a revista *La Critica*, o *Giornale d'Italia*, o *Il Leonardo* e a revista *La Voce*. Especificamente entre 1903 e 1906, a revista *La Critica* se torna o centro intelectual no qual Croce realiza um esforço intensivo de análise da cultura italiana no século XIX, do ponto de vista literário, em parceria com Giovanni Gentile, que mais tarde acabaria se tornando um dos principais ideólogos do fascismo. Cabe ressaltar que a ligação entre Croce e Gentile se fortaleceu a partir de 1903, com o trabalho da revista *La Critica*, e que Croce se tornou ministro da Instrução Pública em 1920-1921, cargo que seria posteriormente ocupado por Gentile durante o primeiro governo Mussolini.

escola primária e da escola secundária)? Porque Croce estava preocupado com a reconstrução da cultura italiana, do que decorre a sua opção por fazer circular sua própria erudição filosófica pelo discurso e pela ação dos professores, ou seja, daqueles que estariam intimamente vinculados, por força de sua inclinação profissional, à educação das massas de homens e mulheres simples. De acordo com o entendimento gramsciano, Croce fez por introduzir na vida italiana os elementos centrais da filosofia especulativa no sentido de edificar uma verdadeira rede nacional de cultura, na medida em que seus interlocutores – os professores – desenvolveram uma moral “crociana” nas suas ações pedagógicas mais breves, mais pequenas: o texto crociano não apenas tramita pelo cotidiano das escolas; antes, a moral crociana está contida nessa moral pedagógica, fornece-lhe um conformismo, ou seja, uma ideologia que confirma sua realização cotidiana. Esse itinerário filosófico de Croce como grande articulador da cultura italiana, como alguém que despende suas energias para colocar em destaque questões da cultura e do pensamento que circulam pelo domínio público da vida italiana, é que desperta grande interesse em Gramsci pela reflexão acerca da função dos intelectuais, muito embora o filósofo sardo estivesse efetivamente preocupado em misturar-se à sua classe de origem – haja vista o compromisso supracitado que Gramsci estabeleceu com o movimento operário e com a militância partidária – o que não ocorreu com Croce, que se colocou como governante e/ou condutor por excelência de forças sociais mais amplas. Para Gramsci, o itinerário filosófico de Croce fomentou uma tipificação dos intelectuais como sendo aqueles que “... devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros e não charlatões que se deixem picar e envenenar pelas próprias serpentes” (GRAMSCI, 2001a, p. 284). Mas como é que Croce conseguiu fazer com que sua filosofia fosse ouvida e, ainda mais, fosse “praticada” pelos professores e pela juventude italiana? Numa de suas cartas redigidas do cárcere à Tatiana Schucht (irmã de Julia Schucht, esposa de Gramsci), Gramsci confessa sua elucidação acerca desse problema:

Parece-me que a qualidade de Croce tenha sido sempre esta: fazer circular, não pedantemente, a sua concepção de mundo em toda uma série de escritos breves, nos quais a filosofia se apresenta imediatamente e é absorvida como bom senso e senso comum. Assim, as soluções de tantas questões terminam por circular anonimamente, penetram nos jornais, na vida de cada dia e se tem uma quantidade de “crocianos” que não sabem que o são e que talvez nem saibam sequer que Croce exista (GRAMSCI apud DIAS, 2000, p. 49).

Ausência de pedantismo: Gramsci aponta essa qualidade de Croce numa carta redigida no dia 25 de abril de 1932 à sua cunhada, justamente quando o filósofo sardo principia a

escrituração do Caderno 10 (1932-1935)¹⁰, no qual pode-se encontrar um volume denso de ensaios e notas sobre a filosofia de Benedetto Croce. Entretanto, ainda no cárcere, Gramsci elabora um ensaio sobre os três elementos que seriam responsáveis pela popularidade da filosofia crociana. São eles: 1) elemento estilístico-literário; 2) elemento ético; 3) elemento filosófico-metodológico. Quando Gramsci referencia o elemento estilístico-literário, ele aponta para o estilo literário de Croce, que – assim como Galileu Galilei – seguiu a linha da prosa científica italiana, sempre evitando o pedantismo e a obscuridade quando da formulação de suas peças literárias. Em relação ao elemento ético, Gramsci aponta para o que ele mesmo designou como “serenidade olímpica”, que traduz a firmeza de caráter e a condição imperturbável de que se valia Croce quando se conduzia pelo tratamento filosófico de questões espinhosas, que faziam os pensadores italianos “perderem a cabeça”. O elemento filosófico-metodológico diz respeito àquilo que Gramsci, na sua carta à Tatiana Schucht, anuncia como sendo a principal qualidade de Croce, qual seja, o aspecto metodológico da filosofia crociana, “... devendo ser buscado na maior adesão à vida da filosofia de Croce, quando comparada a qualquer outra filosofia especulativa” (GRAMSCI, 2001a, p. 287-288). Vejamos na citação abaixo como Gramsci interpreta a aceitação dos escritos crocianos na Inglaterra¹¹:

[...] é interessante o escrito de Croce intitulado *Il filosofo*, republicado em *Eternità e storicità della filosofia* (Rieti, 1930), bem como todos os escritos recolhidos neste pequeno volume, nos quais são brilhantemente fixadas as principais características que distinguem a atividade de Croce daquela dos “filósofos” tradicionais. Dissolução do conceito de “sistema” fechado e definitivo e, conseqüentemente, pedante e obscuro em filosofia; afirmação de que a filosofia deve resolver os problemas que o processo histórico em seu desenvolvimento apresenta em cada oportunidade. A sistematicidade é buscada, não numa estrutura arquitetônica exterior, mas na íntima coerência e fecunda abrangência de cada solução particular. O pensamento filosófico não é concebido, portanto, como um desenvolvimento de pensamento a outro pensamento, mas como pensamento da realidade histórica. Esta

¹⁰ Na introdução à edição brasileira dos *Cadernos do Cárcere*, Carlos Nelson Coutinho chama a atenção do leitor para a qualidade especial desse caderno para a compreensão do pensamento gramsciano. Para Coutinho, o caderno 10 seria provavelmente o caderno em que Gramsci depositou suas últimas reflexões carcerárias a respeito de diversas temáticas (teoria econômica, estudo da filosofia, religião, etc.), muito embora o filósofo sardo tenha intitulado este caderno estritamente como “A filosofia de Benedetto Croce”. Além do mais, como fora escrito ao longo de quatro anos e finalizado aos últimos dias de cárcere, o caderno 10 representa um período bastante rico da reflexão gramsciana e, simultaneamente, um compêndio dela mesma.

¹¹ Muito embora a referida citação faça menção especificamente à Inglaterra, Gramsci argumenta que a aceitação de Croce transbordou os limites do território italiano e repercutiu em todo o cenário ideológico europeu, na medida em que, para Gramsci, Croce se consolidou (e se entendia) como grande liderança intelectual das tendências revisionistas do final do século XIX. Nesse sentido, Gramsci aponta para uma carta datada de 9 de setembro de 1899 através da qual Georges Sorel, pensador francês, se dirige a Croce e lhe diz a seguinte coisa: “Bernstein acaba de me escrever que ele indicou na *Neue Zeit*, nº 46, que se inspirou, em certa medida, nos seus trabalhos. Isto é interessante, porque os alemães não costumam indicar as fontes estrangeiras de suas idéias” (SOREL apud GRAMSCI, 2001a, p. 285).

colocação explica a popularidade de Croce nos países anglo-saxões, superior à dos países germânicos; os anglo-saxões têm preferido sempre as concepções do mundo que não se apresentam como grandes e confusos sistemas, mas como expressões do senso comum, complementado pela crítica e pela reflexão, como soluções de problemas morais e práticos. Croce escreveu centenas e centenas de breves ensaios (resenhas, notas) nos quais seu pensamento idealista circula intimamente, sem pedantismos escolásticos; cada solução parece valer em si mesma, ser aceitável independentemente das outras soluções, precisamente enquanto é apresentada como expressão do bom senso comum (GRAMSCI, 2001a, p. 288).

Gramsci argumenta que as principais características (os elementos estilístico-literário, ético e filosófico-metodológico) do itinerário filosófico de Croce podem ser encontradas em seu ensaio *Il filosofo* e que tais características distinguem Croce dos filósofos “tradicionais”. Na medida em que Croce despiu sua sistematização filosófica de qualquer pedantismo, ele se colocou em condições de garantir que seu texto fosse prontamente passível de ser *consumido* pelos ingleses; quando Croce estabeleceu um vínculo indissociável entre filosofia e senso comum, de modo que seu pensamento não desembocasse em outro pensamento, mas que desembocasse sim na vida cotidiana, ele fez valer uma condição para que seu texto fosse *digerido* pelos ingleses: a adequação da filosofia crociana à filosofia inglesa, na medida em que ambas se desenvolvem objetivando a resolução de questões morais, de questões emergentes da experiência prática. Quer pela ausência de pedantismo, quer pela ligação teórico-prática da filosofia crociana, Croce consegue projetar sua influência para além de sua “rede nacional de cultura” e atingir o público inglês, que preferia as concepções do mundo que não se apresentassem através de sistemas fechados e obscuros, mas que procurassem resolver os problemas morais trazidos pelo desenvolvimento histórico.

Mas como compreender que a filosofia especulativa de Croce tenha despertado tanto interesse em Gramsci? Considerando que Croce tenha resumido sua própria experiência marxista da última década do século XIX como uma experiência que contribuiu apenas para afastar determinados preconceitos, como entender que Gramsci tenha admitido, no cárcere, que, em sua juventude, teria sido tendencialmente crociano? Nas palavras do próprio Gramsci: “... naquela época [1917], o conceito de unidade entre teoria e prática, entre filosofia e política, não me era claro, e eu era, sobretudo, tendencialmente crociano” (GRAMSCI, 2001a, p. 304). No que se refere a essa “confissão” gramsciana, podemos procurar pelo debate que, no momento da escrituração do Caderno 10, fez com que lhe viesse à mente, ao correr da pena, sua antiga tendência filosófica. Gramsci admite sua fase crociana em meio a uma reflexão sobre os elementos da filosofia especulativa de Croce que fariam com que a mesma pudesse ser levada em conta como premissa para uma retomada da filosofia da práxis (o

marxismo) no século XX, tal como o hegelianismo teria sido uma premissa para o surgimento do pensamento marxiano no século XIX. A íntima ligação entre filosofia e ação em Croce é o aspecto que desperta o interesse de Gramsci, na medida em que este guardava também uma profunda admiração por Lênin como alguém que havia desenvolvido o marxismo em sua unidade teórico-prática quando assumiu a liderança da revolução socialista em seu país. Entretanto, o que pode haver em comum entre Benedetto Croce, um pensador revisionista, e Lênin, uma liderança ímpar da revolução russa? Podemos encontrar a resposta a essa pergunta observando a passagem abaixo, na qual Gramsci avalia a contribuição de Lênin (Ilitch) para o desenvolvimento do marxismo:

A proposição contida na introdução à *Crítica da economia política*, segundo a qual os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico e não puramente psicológico e moral. Disto decorre que o princípio teórico-prático da hegemonia possui também um alcance gnosiológico; e, portanto, é nesse campo que se deve buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch à filosofia da práxis. Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem crociana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme a uma nova concepção do mundo, termina-se por introduzir também esta concepção, isto é, determina-se uma completa reforma filosófica (GRAMSCI, 2001a, p. 320).

Gramsci recorre à proposição marxiana de que os homens conhecem sua realidade conflituosa no terreno das ideologias, ou seja, as ideologias são encaradas como algo que já está imbricado ao ato de conhecer dos homens: quando eles conhecem a realidade, o fazem segundo os limites que lhes foram deixados pela história, logo, os limites do conhecimento são dados pelo cenário ideológico de uma época. Efetivamente, não se pode pensar qualquer coisa sobre qualquer objeto em qualquer momento histórico; só posso efetivamente pensar de um determinado modo sobre um determinado objeto se esse modo de pensar e esse objeto já estiverem disponíveis como produtos do processo histórico. É como se o nosso pensamento sofresse um efeito gnosiológico semelhante ao “globo da morte¹²”: podemos avançar com nosso pensamento, mas dentro de certos limites fornecidos pela existência; portanto, só podemos pensar mais ou pensar diferente na medida em que os limites gnosiológicos sejam fornecidos por uma existência que muda de acordo com o avanço da história. Nesse sentido, Lênin contribuiu para a consecução de uma reforma das consciências (reforma filosófica)

¹² Devemos esta analogia ao filósofo Paulo Ghiraldelli Júnior, que a produziu em meio a uma sua leitura sobre o pensamento de Antonio Gramsci, que está disponível no formato de vídeo em: www.filosofia.pro.br.

somente na medida em que contribuiu para a edificação de condições inéditas para a formação da consciência humana: a reforma político-econômica é o modo pelo qual a reforma filosófica se opera concretamente, se torna obra histórica concreta, ou seja, da realização de um aparelho hegemônico decorre a realização de uma ordem gnosiológica, um modo de conhecer o mundo à sua volta. Nas palavras do próprio Gramsci: “... opera-se, então, uma revisão de todo o modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo social de ser” (GRAMSCI, 2001a, p. 106). Essa relação entre consciência e existência, entre filosofia e política, entre concepção do mundo e moral, pode ser encontrada – ainda que sob orientações teóricas distintas – tanto em Croce quanto em Lênin, na medida em que ambos permaneceram dedicados, nas suas respectivas trajetórias intelectuais, a elaboração de uma mudança moral – tomada aqui como uma descontinuidade do conjunto de prescrições do comportamento tidas como válidas e/ou incorporadas – na medida em se dedicaram simultaneamente à efetivação de mudanças gnosiológicas e de mudanças sociais. Esse ponto de intersecção entre Croce e Lênin inspirou profundamente a militância política de Gramsci em Turim e sua produção filosófica no cárcere, que, a partir de agora, trataremos de explicitar mais especificamente no que se refere às contribuições dessa produção para a constituição do nosso sistema de referências.

No cárcere, o segundo cenário deste nosso passeio teórico, Antonio Gramsci constrói sua contribuição maior: são quatro mil páginas de 29 cadernos que contem uma série de reflexões do autor em torno de temas dos mais variados (linguagem, cultura, história, filosofia, educação, religião, economia, etc.), que foram escritas entre fevereiro de 1929 e abril de 1935, bem como uma série de cartas que foram escritas e endereçadas aos seus familiares. Muito embora tenha se debruçado sobre um sem-número de temas, Gramsci dizia que entre eles “... existe homogeneidade: o espírito popular criador, em suas diversas fases e graus de desenvolvimento, está na base deles em igual medida...” (GRAMSCI, 2001a, p. 78). Ocorre que o caderno 11 (1932-1933) comporta uma série de apontamentos, ensaios e notas sobre o estudo da filosofia, nos quais Gramsci sistematiza sua reflexão filosófica e fundamenta seus principais conceitos, que serão mobilizados em meio às análises que se desdobram no restante dos cadernos. Simultaneamente ao caderno 11, Gramsci se dedica à escrituração do caderno 12 (1932), que contem um conjunto de ensaios sobre a história da formação dos intelectuais italianos, que, pela falta de acesso a quantidade de material empírico necessário para sua empreitada, teve que ser explicitado em sua maior parte segundo grandes linhas de reflexão. Portanto, o foco da nossa compreensão sobre o pensamento de Antonio Gramsci está centrado nesses dois cadernos, justamente porque a elaboração de

ambos passa pela sistematização dos conceitos que, por sua vez, tomam parte na constituição do nosso sistema de referências.

No que se refere ao presente estudo, os conceitos de hegemonia e ideologia se mostraram de grande valia para as análises suscitadas pelas nossas indagações diante da instância empírica que reconstruímos através das observações. Entretanto, a elucidação dos conceitos de hegemonia e de ideologia em Gramsci exige não somente um aprofundamento em sua vida política e nas matrizes históricas de suas elaborações filosóficas, muito embora essas duas frentes de estudo devam se apresentar como prerrogativas indispensáveis para aqueles que desejam entender o filósofo sardo, mas exige também que elucidemos outras contribuições gramscianas, conforme demonstraremos a seguir.

Em Gramsci (2001a), colhemos algumas contribuições para a compreensão da ideologia enquanto uma concepção de mundo e enquanto uma filosofia (ideologia = filosofia = concepção do mundo). Gramsci dizia que seria necessário destruir um preconceito muito repetível: o preconceito de que a filosofia constituiria uma atividade intelectual especializada e restrita a um pequeno número de filósofos profissionais. Para o autor, todo homem é filósofo na medida em que sua intervenção no mundo é orientada por concepções, opiniões, valores, etc., que lhe estão disponíveis segundo as condições concretas de um momento histórico, ou seja, que são “atuais” de alguma forma. “A própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e ‘originais’ em sua atualidade” (GRAMSCI, 2001a, p. 95). Logo, Gramsci se esforça em demonstrar como essa filosofia “espontânea”, essa filosofia de “todo o mundo” está contida: 1) na linguagem; 2) no senso comum e no bom senso; e 3) na religião popular. Prosseguindo com Gramsci, tornou-se bastante dificultoso perceber quaisquer fenômenos sociais ou problemas colocados pela realidade que não sejam concebidos pelos indivíduos através da linguagem, do senso comum/bom senso ou mesmo das religiões populares, porque essas três categorias se afiguram como manifestações humanas fundamentais, das quais os indivíduos não podem prescindir quando se inscrevem na sociedade e na história. Gramsci recortou essas três manifestações fundamentais porque estava particularmente interessado em demonstrar não somente que mesmo nas mais corriqueiras atividades intelectuais poderíamos encontrar a filosofia (ideologia), mas também que é exatamente em direção a elas que deveríamos nos dirigir se quisermos examiná-la: para Gramsci, são os escritos pequenos e as idéias mais íntimas que contém a filosofia incorporada, ou seja, aquela filosofia subjacente às ações vitais:

Se é verdade que toda linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar a maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo (GRAMSCI, 2001a, p. 95).

Podemos encontrar na citação acima uma premissa que está na atividade investigativa do sociólogo contemporâneo, ainda que, muitas vezes, de maneira implícita: a premissa de que, profundamente envolvido com o intento de conhecer como os seres sociais concebem o mundo à sua volta, o sociólogo deve examinar a linguagem produzida pelos seres sociais em razão do mundo que os cerca e que os afeta. Se o nosso modo de conceber as coisas que nos cercam se torna complexo, a linguagem posta em uso para comunicar esta nossa concepção deve também se tornar complexa. A linguagem torna-se um ponto de referência para a compreensão das concepções do mundo, ou seja, das ideologias.

Disso decorre que Gramsci prescreva um procedimento para a compreensão de personalidades intelectuais: recorrer aos escritos breves e aos pequenos dizeres. Gramsci dizia que pode ocorrer que encontrássemos o pensamento mais fecundo¹³ de um determinado intelectual (ou de determinado grupo de intelectuais) não em seus textos sistematicamente lógicos, mas noutras declarações, mais corriqueiras e de elaboração simples. Disso decorre que Gramsci inicia seus apontamentos sobre Antonio Labriola – pensador italiano que manteve contato com Engels e com o marxismo, mas que repousou sua fase mais madura sobre a filosofia herbartiana – dizendo que, sob a perspectiva de elaborarmos um ensaio completo sobre Labriola, deveríamos levar em conta não somente seus escritos, que seriam escassos e sintéticos, mas também fragmentos de suas conversas e de seus depoimentos espontâneos. Mas Gramsci não se detém na prescrição desse procedimento investigativo: o pensador sardo exercita sua prescrição quando aproxima uma resposta emitida por Antonio Labriola, por conta de um aluno que o questionava sobre como ele educaria um papuano, de um depoimento que o próprio Labriola forneceu por ocasião de uma entrevista sobre a colonização da Líbia¹⁴:

Para construir um ensaio completo sobre Antonio Labriola, é preciso levar em conta, além de seus escritos, que são escassos e com frequência apenas alusivos ou extremamente sintéticos, também os elementos e os fragmentos de conversação referidos pelos seus amigos e alunos (Labriola deixou a lembrança de excepcional “conversador”). Nos livros de B. Croce, de modo

¹³ Cabe ressaltar que, para Gramsci, a fecundidade e o valor histórico de uma filosofia deve ser mensurado tendo em vista o potencial com o qual essa filosofia reage sobre a sociedade, porque uma filosofia só pode ser fecunda na medida em que ela suscita inclinações práticas junto a uma classe ou grupo social mais ou menos numeroso: “... a medida em que ela reage é justamente a medida da sua importância histórica, de não ser ela ‘elucubração’ individual, mas sim ‘fato histórico’” (GRAMSCI, 2001a, p. 249).

¹⁴ Na referida entrevista (que foi concedida, na verdade, em 1902), Antonio Labriola afirmou que a ação colonial italiana na Líbia contribuía para civilizar um povo atrasado.

disperso, podem-se recolher vários desses elementos e fragmentos. Assim, nas *Conversazioni critiche (Seconda serie)*, p. 60-61: “O que o senhor faria para educar um papuano?”, perguntou um de nós, alunos, há muitos anos, ao prof. Labriola, numa de suas lições de Pedagogia, objetando contra a eficácia da Pedagogia. ‘Provisoriamente [...] provisoriamente eu faria dele um escravo; e essa seria a pedagogia adequada à circunstância, deixando para depois saber se, com seus netos e bisnetos, seria possível começar a usar algo da pedagogia moderna’”. Essa resposta de Labriola deve ser aproximada da entrevista que ele deu sobre a questão colonial (Líbia), por volta de 1903, republicada no volume nos *Scritti vari di filosofia e política* (GRAMSCI, 2001a, p. 85-86).

Entretanto, ainda podemos fazer a seguinte pergunta: por que Gramsci pensa que pode encontrar a filosofia social, ou seja, a ideologia, justamente nos escritos pequenos, nas manifestações mais fundamentais? Porque Gramsci apreende a ideologia como um guia prático, um cursor para as ações cotidianas, enfim, uma disposição para o agir e o pensar sobre o mundo, de modo que os escritos pequenos e as formulações espontâneas seriam manifestações humanas tendencialmente desprovidas do policiamento da filosofia individual, isto é, da filosofia especializada. Por isso, Gramsci dizia o seguinte: “Um político escreve sobre filosofia: pode se dar o caso de que a sua ‘verdadeira’ filosofia deva ser buscada, antes que nos livros filosóficos, em seus escritos de política” (GRAMSCI, 2001a, p. 249).

Por ora, devemos pinçar nesse debate a amplitude que o conceito de ideologia assume em Gramsci, que, por sua vez, situa ao longo de toda a sua obra três possibilidades de análise através do conceito de ideologia. Acompanhemos na citação abaixo uma incursão esclarecedora sobre essas três possibilidades:

Gramsci revela a *dimensão ontológica* da ideologia ao fazê-la sinônimo de conjunto superestrutural dominante num período histórico, ou seja, como concepção de mundo que cimenta um bloco histórico, que amarra formas determinadas de pensar, agir e sentir às necessidades da produção de determinada época. Nesse sentido o liberalismo é uma concepção de mundo e uma ideologia. A *dimensão axiológica-normativa* da ideologia se manifesta quando há a presença de um guia inspirado na concepção de mundo; isto é, quando a concepção de mundo virou “fé”, quando a “teoria” “vira força material” ao se apossar das massas. O liberalismo é uma concepção de mundo que tem suas determinações “inquestionáveis”, suas determinações que se especificam e viram dogmas em várias áreas de atuação humana conduzindo as pessoas, no dia-a-dia em momentos de pequenas decisões, mas também em momentos de grandes decisões. A *dimensão cognitiva* da ideologia se manifesta, na visão de Gramsci, no fato de que os homens se aproximam, em graus variados, da captação das contradições da base material que, em última instância, explicam as contradições das superestruturas e as próprias limitações do pensamento. A ideologia, neste caso é o terreno que onde os homens se sentem pertencentes a grupos, se identificam com interesses coletivos, lutam, agem politicamente, etc. (GHIRALDELLI JÚNIOR, 1993, p. 76).

De acordo com Ghiraldelli Júnior (1993), o conceito de ideologia em Gramsci existe enquanto conceito tridimensional, ou seja, se trata de um conceito que, ao longo da obra gramsciana, se manifesta de três diferentes formas, muito embora essas três possibilidades estabeleçam entre si uma certa indissolubilidade quando da articulação desse conceito em nível de análise. A dimensão ontológica da ideologia pode ser examinada quando uma concepção do mundo emoldura um bloco histórico, isto é, quando uma concepção do mundo faz com que os costumes e as idéias de toda uma população estejam necessariamente ligados ao modo de produção dominante. A dimensão axiológica-normativa da ideologia pode ser vislumbrada quando uma determinada filosofia fornece um cursor para o comportar-se em sociedade, quando uma concepção do mundo instila no âmago das consciências individuais uma disposição para a ação¹⁵. A dimensão cognitiva compreende a ideologia como um terreno cognitivo no qual os indivíduos se identificam, firmam laços grupais e se orientam para a vida política como um conjunto orgânico. De acordo com Gramsci, “... pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos...” (GRAMSCI, 2001a, 94).

Conjunto orgânico é uma das formulações conceituais de Gramsci que tangencia o debate da ideologia. Refere-se ao fenômeno em que uma classe ou um grupo social, que possui uma concepção do mundo própria, mas que só se manifesta de modo descontínuo e ocasional nas ações desse grupo, – que, então, “... se movimenta como um conjunto orgânico” (GRAMSCI, 2001a, p. 97) – já que é ainda embrionária, toma emprestado a concepção do mundo de uma outra classe e passa a afirmá-la como se fosse sua, e ainda passa a realmente acreditar nela, por razões, segundo Gramsci, de subordinação e submissão intelectual, nos momentos em que a condição desse grupo é uma condição de submissão.

Entretanto, quando uma determinada classe ou grupo social elabora uma categoria de intelectuais cuja concepção do mundo reage sobre a sua classe de origem, mantendo um íntimo contato para com ela para que isso ocorra; nesse sentido, o intelectual se envolve na educação político-filosófica de novos intelectuais oriundos da própria classe: entre intelectuais e homens-massa se estabelece então uma ligação orgânica, isto é, uma situação de partilha de uma mesma estratégia, de uma classe que se movimentava como um conjunto

¹⁵ Pensamos que a dimensão axiológica-normativa pôde ser concebida por Gramsci através de um diálogo com o conceito de religião de Benedetto Croce, que é sempre repassado pela crítica gramsciana nos *Cadernos do cárcere*. Para Croce, a religião é sempre “... uma concepção da realidade com uma moral conforme a esta concepção, apresentada em forma mitológica” (GRAMSCI, 2001a, p. 288), ou seja, é religião toda filosofia social na medida em que ela se torna “fé”, na medida em que é incorporada como “... estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história)” (GRAMSCI, 2001a, p. 289).

orgânico e que agora passa a se tornar unitária, disposta à realização da hegemonia: a classe e/ou grupo social se torna bloco histórico. Essa ação dos intelectuais desemboca no problema que Gramsci aponta como sendo o problema de toda concepção de mundo que se tornou base para ações vitais de um determinado grupo, o problema de toda ideologia que se tornou uma espécie de “fé”, ou seja, “... o problema de conservar a unidade ideológica em todo o bloco social que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia” (GRAMSCI, 2001a, p. 99). Nesse aspecto, Gramsci aponta para o fato filosófico que se torna eminente em face da “sedimentação” junto à cultura popular de uma filosofia coerente e unitária, que depende sobremaneira de uma aproximação entre o intelectual e os “homens-massa”, ou os “simples”. A ação do intelectual assume o sentido específico de fornecer elementos que propiciam as condições históricas e culturais apropriadas para que sua classe ou grupo social consiga pensar de forma coerente e unitária.

Nesse sentido, vale resgatar a classificação dos intelectuais formulada por Antonio Gramsci. Referimo-nos aqui à classificação através da qual Antonio Gramsci (2001b) visualiza dois tipos de intelectuais: os intelectuais orgânicos e os intelectuais tradicionais. Os intelectuais orgânicos assumem o papel de ir à sua classe de origem e torná-la cônica de sua função econômica, de modo que a mesma se fortaleça e se desenvolva em sua instituição enquanto bloco histórico – parafraseando Gramsci, a classe em si se torna classe para si. Os intelectuais tradicionais, ou “eclesiásticos” como o próprio Gramsci denomina, soldam o passado no presente, pois, não estando mais diretamente ligados ao modo de produção vigente, devem tratar de garantir a continuidade das estruturas de sociedades ancestrais e/ou feudais: como é o caso da Igreja, da Universidade, dos Tribunais, etc. A cultura de uma época é organizada sobremaneira pelos intelectuais orgânicos, que, para Gramsci (2001b), constituem uma categoria de intelectuais que se coloca a serviço da sua classe de origem de modo a torná-la consciente de sua função econômica para que ela possa, então, progredir e se desenvolver em consonância com uma realidade social e cultural que lhe é propícia. No entanto, quando os intelectuais orgânicos se engajam na efetivação de sua “missão”, eles mesmos esbarram com categorias de intelectuais que estavam vinculados às estruturas de uma formação societária precedente e que, subsistindo na formação societária atual, exercem sobre ela uma força reativa. Basta observar os embates entre Croce e a Igreja Católica para que possamos perceber a matriz histórica da tensão entre intelectuais orgânicos e intelectuais tradicionais: Croce se esforçou para depurar a cultura italiana da roupagem mitológica do catolicismo – para o referido autor, o cristianismo foi absorvido pela vida nas sociedades-Estado modernas, de tal modo que podemos viver segundo as prescrições cristãs sem

necessariamente nos remetermos à mitologia cristã – e, em seus escritos pequenos, não fez nenhuma concessão intelectual à religião. A posição de Croce deve ser entendida como a posição de alguém que pretende se colocar como horizonte ideológico, isto é, que se pretende líder intelectual que conduziria seu país a um estágio histórico no qual não mais existisse o pensamento mitológico. Croce coloca para si mesmo a tarefa de elevar o pensamento italiano aos patamares do pensamento mundial mais avançado, ou seja, ao patamar da razão. Entretanto, Croce não se depara com uma tabula rasa na tarefa de organizar a cultura italiana; para que sua concepção do mundo seja absorvida, Croce teria que substituir aquela concepção do mundo (a religião) que já havia sido absorvida e que havia se tornado elemento de coordenação moral do povo italiano. Diante desse imperativo que a posição de Croce suscita, Gramsci chega a seguinte formulação:

Uma concepção do mundo não pode revelar-se capaz de impregnar toda uma sociedade e de transformar-se em “fé” a não ser quando demonstra ser capaz de substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida estatal (GRAMSCI, 2001a, p. 289).

Nesse ponto, Gramsci coloca a realização da hegemonia como a realização máxima dos intelectuais, de modo que esses últimos conseguem convencer toda uma sociedade de que suas idéias são positivas e, por conseguinte, implanta sua concepção do mundo como consenso, como horizonte ideológico para o qual aquela sociedade conduz a formação dos seus costumes e da sua moral. Entretanto, a concepção do mundo deve possuir o potencial de subverter a concepção do mundo precedente, que fundamentava a hegemonia instaurada pela ação dos intelectuais tradicionais. Nesse sentido, a organicidade de uma concepção do mundo corresponde a organicidade dos intelectuais que a afirmam, isto é, o potencial de uma filosofia para se tornar uma filosofia daquela classe ou daquele grupo social procede do potencial de convencimento, do potencial de persuasão dos intelectuais junto àquela classe ou àquele grupo social. Ora, a hegemonia se concretiza quando um intelectual adquire um potencial de persuasão, ou seja, sedimenta um consenso “espontâneo”, implanta uma verdade que, cada vez mais afirmada por um número cada vez maior de intelectuais, torna-se cada vez mais atrativa e confiável. A hegemonia burguesa, por exemplo, é possível quando a classe dos empresários, consciente de si e de sua existência no plano econômico, consegue persuadir o conjunto da sociedade de suas elucubrações ideológicas. Bosi (2000) cita o caso do economista liberal que sanciona o monopólio de corporações econômicas na gestão das funções de Estado e que convence toda a sociedade da naturalidade desse empreendimento, como ícone dos intelectuais orgânicos na contemporaneidade. Chegamos, portanto, ao conceito de hegemonia:

O que é hegemonia? A hegemonia é convencimento, é persuasão: uma determinada classe social, num processo, conseguindo colocar seus interesses e mesmo aspectos bastante amplos da sua concepção de mundo como universais, visa obter a adesão de vários outros segmentos sociais que ainda não conseguiram expressar seus interesses e sua concepção de mundo com suficiente grau de clareza, sistematização, logicidade e coadunação com a base material da sociedade (GHIRALDELLI JÚNIOR, 1993, p. 70).

As classes e os grupos sociais que conseguem convencer todo o conjunto de uma sociedade são aqueles que, ao longo do processo de hegemonia, conseguem elaborar toda uma categoria de intelectuais que se mantem ativamente e intimamente engajada ao trabalho de educação dos homens-coletivos¹⁶ e que, simultaneamente, elaboram uma crítica corrosiva à hegemonia precedente. Entretanto, torna-se necessário para a realização da hegemonia que essa crítica corrosiva se dê simultaneamente a uma atividade de direção e de organização ideológica – tendo em vista a amplitude do conceito de ideologia em Gramsci, como falávamos há pouco – que, por sua vez, é acometida por uma diferenciação quanto às qualificações dos intelectuais: nos mais altos graus, podem ser elencados os criadores das várias ciências, sistemas filosóficos e tendências artísticas; nos graus mais baixos, podem ser elencados os mais modestos divulgadores e administradores, como é o caso dos professores, por exemplo. A gradação das qualificações intelectuais se manifesta, para Gramsci, em dois planos superestruturais – a sociedade civil e a sociedade política e/ou Estado – aos quais correspondem duas funções, respectivamente, a função de convencimento social e a função de comando político. Há que se resgatar agora essa possibilidade vislumbrada por Gramsci para examinar a organicidade do intelectual:

Seria possível medir a “organicidade” dos diversos estratos intelectuais, sua conexão mais ou menos estreita com um grupo social fundamental, fixando uma gradação das funções e das superestruturas de baixo para cima (da base estrutural para o alto). Por enquanto, podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que se pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social,

¹⁶ Nesse sentido é que Gramsci compreende os partidos políticos como uma forma de “escola dos adultos” na sociedade civil. Os partidos políticos são o modo próprio de elaborar os intelectuais que uma determinada classe ou grupo necessita para se firmar no campo político, econômico e/ou social. No limite, Gramsci percebeu que os intelectuais que se envolvem com o(s) partido(s) de determinada classe acabam se confundindo com os intelectuais que “nascem” e que estão necessariamente atrelados a ela; por isso, pode ocorrer que os intelectuais nascidos numa determinada classe não sejam os intelectuais daquela classe.

consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) obtido pelo grupo dominante por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo (GRAMSCI, 2001b, p. 20-21).

A realização da hegemonia é uma realização que se desenvolve nesses dois planos superestruturais, nos quais se movimentam e se organizam diversas camadas de intelectuais sob a perspectiva de forjar um consenso “espontâneo”, decorrente do seu prestígio e da sua legitimidade face ao conjunto da sociedade, e de garantir o exercício do comando jurídico (estatal), decorrente da conformação do Estado à tarefa de assegurar juridicamente a disciplina daqueles que rompem intencionalmente com o consenso e/ou daqueles que não estão ao alcance da inscrição (parcial ou completa) desse mesmo consenso.

Por fim, lembramos que os conceitos e as formulações que explicitamos ao longo deste passeio teórico constituem um pensamento datado – conclusão que colhemos em Dias (2000) e Ortiz (2006). Dizer que o pensamento gramsciano é um pensamento datado significa dizer “... que o pensamento se encontra vinculado a um determinado contexto. Nesse sentido, todo pensamento sobre a sociedade é um pensamento datado” (ORTIZ, 2006, p. 97). Disso decorre a prerrogativa de que o nosso passeio teórico junto ao filósofo sardo teria que se desdobrar pelo mapeamento das matrizes históricas que incidiram mais ou menos gravemente na formação do cenário ideológico italiano, no qual o pensamento gramsciano é produto e produtor: “... se, por um lado, o discurso faz parte da cena, está presente nela, por outro, essa presença não é passiva, mas, pelo contrário, pretende a transformação da cena” (DIAS, 2000, p. 15). Gramsci pensou e falou segundo que lhe sugeriu a vida; formulou seu marxismo na medida em que sua crítica se ocupou de debates em torno de temas pungentes, como são os casos da ação católica na Itália e do itinerário de Benedetto Croce. Devemos, portanto, pensar segundo o que nos sugere a empiria, através de um pensamento aprimorado pelo estudo das reflexões que nos foram deixadas pelo filósofo sardo, de modo que os anacronismos sejam exorcizados em nosso fazer sociológico.

1.3 – Émile Durkheim e o conceito de anomia

Por fim, apresentamos o último passeio teórico deste capítulo junto ao sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917). David Émile Durkheim é de ascendência judaica, posto que ele veio a nascer numa família de rabinos da cidade de Épinal, região da Alsácia. Desde muito jovem, esse pensador francês já esboçava suas críticas ao ensino literário e

embrionariamente científico que recebera na escola. Ao longo de sua formação, Durkheim pôde estabelecer diálogos com Herbert Spencer, Alfred Espinas e, especialmente, com Wilhelm Wundt, junto ao qual estudou antropologia e psicologia. Em 1887, Durkheim foi designado por decreto ministerial para lecionar Pedagogia e Ciência Social na Universidade de Bordéus. Foi em 1895, quando havia sido nomeado “encarregado de cursos” pela Universidade de Bordéus, que Durkheim criou uma cátedra integralmente dedicada à sociologia, o que se constituiu como um feito pioneiro na história do ensino superior francês. Inclusive, Durkheim veio a ocupar a cátedra de Ciências Sociais, que ele próprio havia criado no ano anterior. Desde que ingressou como docente na Universidade de Bordéus, Durkheim se dedicou à realização de uma grandiosa obra intelectual integralmente voltada para o desenvolvimento da sociologia. São frutos desse período: *Elementos de Sociologia* (1889), *A Divisão do Trabalho Social* (1893), *As Regras do Método Sociológico* (1895), *O Suicídio* (1897), *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), *Educação e Sociologia* (1922), *Sociologia e Filosofia* (1924), *A Educação Moral* (1925) e *O Socialismo* (1928). Em 1902, Durkheim já se tornaria encarregado da cátedra de Ciências da Educação na Sorbonne, de modo que veio a se tornar titular dessa mesma cátedra em 1906, como substituto de Ferdinand de Buisson, que havia sido eleito como membro da Câmara dos Deputados. Na Sorbonne, Durkheim atinge um patamar agigantado de influência através de sua sociologia, conforme podemos verificar na citação abaixo:

O domínio da Sociologia durkheimiana atinge seu ápice na década de 1910 quando as “aulas de educação de Durkheim eram as únicas obrigatórias na Sorbonne, sendo obrigatórias para todos os estudantes que quisessem conseguir um título docente de filosofia, história, literatura e línguas”. Além disso, também lecionava na École des Hautes Études Sociales e, entre 1904 e 1913, na École Normale Supérieure. Um domínio que ia se tingindo de paixão para ambos os lados: se muitos o reconhecem como o “profeta de uma religião nascente”, para outros o ódio já não tem nenhum limite. Em janeiro de 1916, é acusado no *Libre Parole* de ser “um boche de nariz postiço”, um alemão disfarçado de judeu, e, pouco depois, em março, um senador ocupa a tribuna para solicitar que fosse eliminada a permissão de residência de “franceses de origem estrangeira, como o senhor Durkheim, professor da nossa Sorbonne, e, sem dúvida, representante ou, ao menos, é o que se diz, do *Kriegsministerium* alemão” (FERNANDES, 1994, p. 22).

Nos últimos anos de sua vida, mais precisamente entre 1916 e 1917, Durkheim sofreu com o anti-semitismo francês que, desde últimas décadas do século XIX, havia se avolumado, de modo que os adeptos à onda anti-semita passaram a se referir ao sociólogo francês como se ele fosse um alemão disfarçado de judeu:

David Émile Durkheim nasceu em 15 de abril de 1858 em Épinal, pertencendo a uma antiga comunidade judaica da Alsácia-Lorena; seu pai

era rabino, como também foram seu avô e seu bisavô. A acusação feita a Durkheim [de que ele seria um alemão disfarçado de judeu] faz parte de uma estranha crise de *espionnitis* que afetava muitos franceses da época e que lhes permitia associar o inimigo secular (judeu) ao mais recente (alemão). O arraigado anti-semitismo francês agravava-se desde as últimas décadas do século XIX quando a forte depressão econômica coincide com a entrada na França de inúmeros judeus emigrados da Europa Oriental. Em Paris, ademais, concentram-se muitos judeus provenientes da Alsácia-Lorena, ou de terras alemãs e austríacas. Não por acaso, aliás, a acusação é publicada no *La Libre Parole*, um jornal fundado em 1892, por Edouard Drumont, o mesmo que publicara o *La France Juive*, verdadeiro manifesto anti-semita (FERNANDES, 1994, p. 23).

No mais, elaboramos para este passeio teórico uma retrospectiva dos principais momentos da trajetória de Émile Durkheim, dos quais decorreram as contribuições do sociólogo francês para a configuração do nosso sistema de referências. Desse modo, aventamos quatro pontos de referência para a elaboração deste passeio teórico: 1) um intróito às aspirações da geração de sociólogos “pioneiros”; 2) a importância do método sociológico para a fundamentação da sociologia enquanto ciência; 3) a desesperança de Durkheim quanto ao futuro da modernidade; 4) a articulação entre anomia, suicídio e educação. Pensamos que esses quatro pontos contribuem sobremaneira para elucidarmos a trajetória do pensamento durkheimiano que desembocou na construção do conceito de anomia, de grande valia para o presente estudo.

Émile Durkheim fez parte de uma geração de sociólogos “pioneiros”, ou seja, ele inscreveu sua contribuição num momento histórico em que os franceses respiravam os ares de uma sociedade que ainda recolhia os primeiros êxitos da modernidade nascente. De fato, Durkheim nasceu numa geração posterior àquela que pôde presenciar a Revolução Francesa e a ampliação das liberdades individuais em consonância com a ascensão da burguesia ao poderio político e econômico. Por certo, a sociologia durkheimiana é uma contribuição, um presente do pensamento humano que, com o rompimento dos laços feudais e da obscuridade eclesiástica, já não encontra limites para seu desenvolvimento no sentido de “iluminar” essa nova sociedade em meados do século XIX. As aspirações daqueles que edificaram o movimento que ficou conhecido como Iluminismo constituíram o cerne das aspirações durkheimianas quando da fundação de uma nova ciência que, sob a égide da razão, poderia compreender as transformações que se desdobravam no âmago da sociedade burguesa.

Durkheim foi influenciado por Spencer, que, por sua vez, preocupou-se em produzir um conhecimento sobre o homem que fosse “positivo”, isto é, que se afigurasse como científico tal como as ciências naturais haviam conquistado legitimidade científica na medida em que forneceram os parâmetros para aqueles domínios do conhecimento que se pretendiam

científicos. Os pensadores da geração imediatamente anterior à de Durkheim já aspiravam um pioneirismo iluminista; entretanto, somente Durkheim se tornaria aquele que efetivamente fundou uma sua ciência da sociedade: a sociologia.

Como vínhamos dizendo, Durkheim teve que conformar sua sociologia aos parâmetros fornecidos pelas ciências naturais; quando o herói fundador¹⁷ anuncia sua fundação (a sociologia) como sendo uma física social, ele garante um “minifúndio” em meio ao paradigma científico do século XIX, no qual todos aqueles que quisessem conhecer a sociedade de modo legítimo – isso tendo em conta os conformes científicos desse período – deveriam respeitar as regras do método sociológico, elaboradas por Émile Durkheim.

Nesse sentido, o método veio a se constituir a “alma” da sociologia. Mas a utilização do termo “alma” para designar a relevância da construção do método sociológico soaria mal aos ouvidos do próprio Durkheim que, sob o seu intento fundador, procurou se afastar de toda e qualquer pré-noção. Como a Física se afigurava como a vedete do pensamento científico do século XIX, deveríamos dizer – metaforicamente, entretanto, mais adequadamente – que o método sociológico constituía o “motor” que permitiria ao conhecimento da sociedade avançar de fato. Como contraponto do conhecimento de senso comum, necessariamente deturpado pelas pré-noções, o conhecimento sociológico poderia levar a humanidade a enxergar *melhor*, justamente porque esse conhecimento passa pelo crivo da razão e pelo rigor do método. Logo, Durkheim prescreve as regras do método sociológico como um conjunto de saberes operacionais que os sociólogos devem ter em boa conta quando da realização de suas pesquisas. Desde Durkheim, cabe menos ao sociólogo “ver” coisas do que observar com método. Passaremos, portanto, para uma descrição do que consistem as tais regras do método sociológico, bem como as implicações dessas regras para as investigações sociológicas.

Primeiramente, devemos prenunciar que essa descrição geral das regras do método sociológico de Émile Durkheim será levada a cabo ao passo que nos dedicamos ao recurso de analogias à prática cotidiana do médico, como esforço didático apropriado e interessante, considerando as coerções paradigmáticas que as ciências naturais exerceram sobre a fundação durkheimiana da sociologia.

A primeira regra do método sociológico consiste em tratar os fatos sociais como coisas. Nesse sentido, pensamos na problematização de Durkheim a respeito do suicídio, onde o pensador francês reflete sobre a possibilidade de tratar o suicídio como um fato social; do

¹⁷ Devemos essa expressão à socióloga Heloísa Rodrigues Fernandes, docente da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pois entendemos que se trata de uma maneira bastante apropriada de se referir a Émile Durkheim.

que decorre que o herói fundador se locupletava de dados estatísticos que apontavam claras regularidades de grupos específicos que apresentavam um número elevado e regular de suicídio. Durkheim dedica muitas e muitas páginas a essa reflexão, de modo a excluir do fato social considerado (suicídio) qualquer fenômeno de mesma ordem ou semelhante. Precisar o fato social a ser observado, essa constitui a primeira regra. Vemos, nessa regra, o médico efetuando uma primeira avaliação, um olhar de clínico geral, atentando para o mapeamento de que ordem seria o caso médico, isto é, é um processo pancreático, ou estomacal, ou cerebral, etc., em suma, ele deve identificar onde e como será efetuada a observação médica. No que diz respeito à observação dos fatos sociais, essa regra é fundamental para discernir o conhecimento sociológico do conhecimento de senso comum. Por isso, Durkheim demonstra que o primeiro corolário dessa regra é de afastar quaisquer pré-noções quando da observação de como o fato social funciona. Durkheim remete-se aos dados e, através de uma sua interpretação funcionalista, faz esses dados falarem o que ocorre com o fato social. Inclusive, no livro *As regras do método sociológico*, Durkheim exemplifica a prática científica do biólogo como parâmetro correlato de procedimento com o estudo de um órgão do organismo humano: o biólogo, para dizer algo a respeito do funcionamento do fígado, deve dissecá-lo e observá-lo funcionando. Entretanto, antes da cirurgia, o médico e/ou o biólogo deve fazer uma auto-asepsia, limpar-se de pequenos micróbios, partículas estranhas e de qualquer possibilidade de contaminação do profissional cirurgião para com o alvo de sua prática. Émile Durkheim decreta o fim das ideologias, das deturpações de nossa visão, quando o sociólogo se coloca a observar o funcionamento do fato social.

A segunda regra diz respeito à distinção entre fenômenos normais e fenômenos patológicos, ou seja, os que são como deveriam ser e os que deviam ser diferentes do que são. Essa regra é posta em prática por Durkheim quando ele procede em sua empreitada por fazer os dados falarem algo e, por conseguinte, segue verificando quais seriam os grupos de risco quanto à elevada incidência de suicídios. O suicídio pôde ser observado por Durkheim como um fenômeno de patologia social, de desadaptação do indivíduo em face de sua coletividade de origem. Assim, Durkheim procura elucidar a doença do infinito, por exemplo, como uma afecção social que causa a liberação das paixões para além dos limites já não mais impostos com tanto êxito pela coerção de uma consciência coletiva. O médico e/ou o biólogo deve distinguir, quando observaram o que ocorre no funcionamento do fígado, o que é normal e o que é doença. O que queremos, dizia Durkheim, é verificar a normalidade, a generalidade do fato social.

A terceira regra diz respeito à constituição de tipos sociais. Durkheim apresenta três tipos sociais de suicídio, ou seja, ele elabora um relatório de tipificações diferentes, onde a incidência havia atingido um patamar elevado. Primeiramente, temos o suicídio altruísta, observando entre aqueles indivíduos que se suicidam porque o excesso de coerção de uma representação coletiva (código de honra, fé, religião, filiação partidária, etc.) leva determinados setores da sociedade à autodestruição com certa regularidade, pois a razão da existência do indivíduo se desloca para além da própria existência. O coração sofre se o seu funcionamento atinge um patamar excessivo de aceleração, de realização funcional dos batimentos cardíacos. Outro tipo social de suicídio é o suicídio egoísta, do indivíduo que se frustra em sua vida cotidiana, porque não consegue se sintonizar com sua sociedade e estabelecer vínculos contíguos, posto que ele está centrado demais em sua individualidade e em sua intelectualidade. Seria como, segundo diriam os médicos, os casos típicos de pessoas que adoecem porque preservam hábitos peculiares, que não estão em consonância com o seu organismo. O terceiro e último tipo social de suicídio é o suicídio anômico, onde Durkheim aponta que determinados setores da sociedade tendem a se autodestruir porque estão em estado de desregramento, ou seja, a coletividade não consegue regular as condutas e os costumes de determinados tipos sociais. Os limites colocados pelos costumes coletivos já não fazem sentido para a consecução da vida cotidiana de determinados setores da sociedade: as paixões, os desejos e as aspirações perdem a noção do que lhes é legítimo desejar e aspirar, do que decorre que esbarram nos conformismos, nos regramentos que de fato existem, e caem em estado de frustração: esses são aqueles que são e estão proibidos de ser:

[...] nas nossas sociedades modernas, a anomia é um fator regular e específico de suicídios; é uma das causas do contingente anual. Estamos, por conseguinte, em presença de um novo tipo que tem de ser distinguido dos outros. Distingue-se, não pela maneira como os indivíduos estão ligados à sociedade, mas pelo modo como esta os regula. O suicídio egoísta provém do fato de os homens não encontrarem uma justificação para a vida; o suicídio altruísta do fato de esta justificação lhes parecer estar para além da vida; o terceiro tipo de suicídio, cuja existência acabamos de constatar, provém do fato de a atividade dos homens estar desregrada e do fato de eles sofrerem com isso. Em virtude da sua origem, daremos a este último tipo o nome de *suicídio anômico* (DURKHEIM, 1977, p. 299).

O herói fundador exhibe os grupos de risco e explica as causas do fato social (o suicídio) e seus sintomas, quais sejam, o altruísmo, o egoísmo e a anomia. Caímos, portanto, na quarta regra, que diz respeito à explicação dos fatos sociais. Essa regra possui um colorário que diz a seguinte mensagem: o meio social interno é a causa e a origem de todo fato social de alguma importância. Durkheim está sempre em busca de explicar a função social como algo

que decorre, com sua atividade, para a realização de um determinado efeito, derivado da satisfação de necessidades sociais parcelares: ele está em busca de uma explicação de caráter finalista. “Quando, pois, procuramos explicar um fenômeno social, é preciso buscar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que desempenha” (DURKHEIM, 1978a, p. 83).

A quinta e última regra diz respeito à administração da prova produzida pela explicação elaborada tendo em vista a regra precedente. Durkheim vislumbra a possibilidade de incidência do fato social explicado em sociedades correlatas, de modo a aplicar algum tipo de gabarito social, ou seja, tomar as explicações sobre essa doença como gabarito do que ocorre noutras doenças correlatas. É a prova que o cientista realiza para verificar se seu experimento funciona: coloca à prova suas explicações a respeito de determinado fato social num meio social correlato. O médico, quando concebe um conhecimento a respeito da gripe num determinado paciente, pensa que deve ser possível que esse conhecimento auxilie no re-conhecimento mais eficaz de casos de gripe noutros organismos correlatos.

Aqui nos resta ainda um ponto de interrogação: por que Émile Durkheim esteve preocupado com o re-conhecimento do fato social? Por que Durkheim esteve tão preocupado em conhecer as causas dos fenômenos? Talvez porque, conhecendo o funcionamento da sociedade, poderíamos assegurar as rédeas da história e, por conseguinte, corrigir qualquer perturbação da ordem coletiva que porventura venha a ocorrer:

Não se trata mais de perseguir desesperadamente um fim que foge à medida que se avança, mas de trabalhar com regular perseverança para manter o estado normal, restabelecendo-o se está perturbado, reencontrando suas condições se vierem a mudar. O dever do homem de estado não é mais empurrar violentamente as sociedades para um ideal que lhe parece sedutor, mas seu papel é o do médico: por meio de uma boa higiene, previne a eclosão das doenças, e, quando estas se declaram, procura saná-las (DURKHEIM, 1978a, p. 65).

O herói fundador se dirige à explicação do suicídio justamente porque fez parte de uma geração em que a crença no progresso do desenvolvimento social foi severamente abalada: parecia que a anomia, o altruísmo e o egoísmo estavam aumentando com o aprofundamento histórico da modernidade. A esperança de que a sociedade burguesa poderia, já que havia unificado os Estados e rompido com os laços feudais de produção, conduzir a humanidade às luzes e ao progresso já não fazia mais tanto sentido para Durkheim quando souou aos seus ouvidos os conflitos da indústria e saltou aos seus olhos o elevado índice de suicídios de determinados setores das sociedades capitalistas mais desenvolvidas de sua época. Se o índice de suicídio era elevado numa sociedade de uma determinada época é

porque era também elevada a incidência de casos de altruísmo, de egoísmo e de anomia. De fato, parecia que a modernidade estava piorando ao invés de progredir:

Em certo sentido, o estudo do suicídio assinalou o ponto crítico em que, como muitos que o antecederam e sucederam, Durkheim passou de uma atitude de confiança e esperança no progresso da humanidade para uma atitude de dúvida crescente quanto ao caráter progressista da evolução da sociedade. Muitos acontecimentos de sua época, entre eles o aumento dos conflitos da indústria, haviam abalado a solidez de sua crença na inevitabilidade do progresso e produzido uma certa dose de desencanto. Em vez de melhorar sistematicamente, como se havia esperado, a situação da humanidade, sob certos aspectos, de fato parecia estar piorando. Podemos constatar essa mudança de estado de ânimo ao comparar a idéia durkheimiana de desenvolvimento da sociedade com a dos sociólogos da geração anterior. Comte, e sobretudo Spencer, ainda pareciam discernir apenas os benefícios que a “sociedade industrial” traria para a humanidade. Durkheim fez parte de uma geração em que essa crença foi severamente abalada. As imensas dificuldades, tensões e conflitos que são características normais dos processos de industrialização tornaram-se mais visíveis (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 178).

Se atentarmos para os escritos durkheimianos sobre educação, publicados em francês após a sua morte, podemos encontrar uma articulação entre anomia e educação que pode ilustrar o que Durkheim queria com o desenvolvimento da sociologia. Como ilustramos anteriormente, Durkheim dizia que o homem de Estado deve atuar como um médico que, por meio da boa higiene, possa prevenir a eclosão de doenças, restabelecer suas condições de normalidade, isto é, as causas da normalidade. Ora, não podemos restabelecer o estado normal se não conhecemos as condições sociais que atuam como causas desse estado normal, desejável: nesse ponto, encontramos a deixa que Durkheim abre em sua reflexão à contribuição da sociologia para a vida, de modo que o sociólogo seria aquele que conheceria as causas e os efeitos (sintomas) dos fatos sociais e que disponibilizaria esse conhecimento àqueles que poderiam higienizar a sociedade, saldando sua dívida para com o progresso da modernidade. Durkheim explicita que a educação seria uma coerção moral da sociedade sobre o indivíduo associal, logo, caberia à educação socializar os indivíduos num determinado meio social *sui generis*, estabelecendo para eles os limites dos seus desejos, bem como as regulações e ajustamentos de que dependam suas integrações à sociedade. “A educação não é, pois, para a sociedade, senão o meio pelo qual ela prepara, no íntimo das crianças, as condições essenciais da própria existência” (DURKHEIM, 1978b, p. 41). A educação consistiria numa forma de constituir o ser social sobre o ser individual para que os indivíduos estejam em sintonia com as forças morais da sociedade:

Em cada um de nós, já o vimos, pode-se dizer que existem dois seres. Um, constituído de todos os estados mentais que não se relacionam senão

conosco mesmo e com os acontecimentos de nossa vida pessoal; é o que se poderia chamar de *ser individual*. O outro é um sistema de idéias, sentimentos e hábitos, que exprimem em nós, não a nossa individualidade, mas o grupo ou os grupos diferentes de que fazemos parte; tais são as crenças religiosas, as crenças e as práticas morais, as tradições nacionais ou profissionais, as opiniões coletivas de toda espécie. Seu conjunto forma o *ser social*. Constituir esse ser em cada um de nós – tal é o fim da educação (DURKHEIM, 1978b, p. 41-42).

Da sua maneira, Émile Durkheim resolve a equação *suicídio, anomia e educação*. Se a obra da educação consiste em suscitar nos indivíduos um conjunto de disposições necessárias e exigidas pela sociedade (constituir o ser social em cada ser individual), ela poderia se tornar o meio mais eficaz para que a sociedade consiga fecundar sua moral nas consciências individuais, considerando que a anomia – uma das causas da *doença do infinito*, que concorre para o suicídio – seria, então, corrigida. A educação seria, portanto, o remédio para o mal-estar que acometeu a modernidade. Para Durkheim, “... era a *modernidade doente* que articulava a infância à escola [...] o educador investia a infância tendo em vista a aspiração de um futuro visado segundo ideais que lhe eram caros” (FERNANDES, 1997, p. 72).

A anomia é um conceito que fora criado por Émile Durkheim para explicar a elevada taxa de suicídios em determinadas formações societárias do continente europeu. Em linhas gerais, a anomia pode ser observada quando um determinado grupo ou formação societária se percebe em condições favoráveis para o desenvolvimento da satisfação de suas necessidades e, quando se vale de empreendimentos afins para tanto, falta-lhe o equilíbrio moral, a normalização que somente a sociedade poderia lhe conferir e em relação a qual este mesmo grupo ou formação societária não se encontra solidário. Quando a coerção moral da sociedade se faz ausente ou mesmo ineficiente no sentido de regular as condutas de determinados indivíduos, eles perdem a capacidade de sintonizar suas condutas de modo ordenado ou normalizado, entram em choque com uma pauta de regulamentações que não mais possui eficácia especificamente sobre eles próprios. Percebemos que Durkheim cunhou o conceito de anomia em seu estudo sobre o contingente de suicídios nas sociedades-Estado européias, onde o sociólogo francês afirma que os suicidas anômicos padecem do que ele convencionou designar como *doença do infinito*. Nos casos em que se constatou casos de anomia, Durkheim apontou para saltos de excitação que tornam a sensibilidade descomedida, de modo que a paixão deixa de reconhecer limites; perde-se a finitude dos seus desejos justamente porque a sociedade não consegue exercer sua coerção moral, não consegue regular as condutas dos seres individuais, como vínhamos dizendo em nossa compreensão sobre a fratura humana em dois seres, proposta por Durkheim.

O ser social consiste num sistema de idéias, códigos, práticas morais e aspirações religiosas, ou seja, um ser fortemente socializado, solidário ao sistema de regulações morais e de restrições da vontade necessários para que a sociedade continue existindo. Esse ser social está fortemente centralizado pelas forças morais de sua época, o que lhe garante o estado de normalidade de suas práticas e de seus desejos. Segundo Durkheim (1977), os desejos não podem ser reprimidos ou modelados por mecanismos individuais e/ou fisiológicos; é a sociedade a única autoridade moral que pode fixar o que está previsto para uma categoria de indivíduos, de modo que o ser individual reconhece imediatamente a regulamentação que estabelece “... com relativa precisão, o máximo de bem-estar que cada classe da sociedade pode legitimamente ambicionar” (DURKHEIM, 1977, p. 287). Essa sede de coisas novas, coisas proibidas, de ânimos em exaltação face ao suavizamento da disciplina, é um dos sintomas (efeitos) da anomia:

Para o “herói fundador”, a modernidade atravessa uma crise de moralidade em consequência de uma doença que ele denominou *anomia* [...], a doença seria provocada pelo enfraquecimento da inscrição da sociedade (consciência coletiva supra-individual/outro) na subjetividade dos habitantes da modernidade. Como consequência, a consciência coletiva já não está suficiente e fortemente presente nos indivíduos, colocando-lhes freios. Anomia é, então, o diagnóstico de um estado das paixões humanas caracterizado pela dissolução ou relaxamento do *espírito de disciplina*. É a anomia que alimenta nos homens essa “sede de coisas novas, de alegrias desconhecidas, de sensações inconfessáveis”. O “espírito de rebelião” que essa “abertura do horizonte ao infinito” propicia é, assim, “a própria fonte da imoralidade”. Paixões em estado de “eretismo natural”, paixões em ereção, eis o que é a anomia [...] (FERNANDES, 1997, p. 63-64).

Se a coerção moral da sociedade não consegue se fazer eficaz no sentido de inculcar os freios da disciplina face à exaltação das paixões, os indivíduos passam a regular suas práticas não porque as idéias hegemônicas não lhes façam bastante sentido ou lhes regulam as escolhas inerentes à esfera dos costumes, mas porque necessitam de práticas desagradadas, exacerbadas e, por conseguinte, para além dos freios morais da hegemonia, que já não lhes fazem mais sentido:

[...] os desejos, não podendo ser refreados por uma opinião desorientada, já não sabem onde estão os limites que não devem ultrapassar [...]. Os desejos estão exaltados pelo fato da prosperidade ter aumentado. As perspectivas mais favoráveis estimulam-nos, tornam-nos mais exigentes, mais impacientes com qualquer regra, precisamente quando as regras tradicionais perderam a autoridade. O estado de desregramento ou de *anomia* é ainda acentuado pelo fato das paixões serem menos disciplinadas na altura exata em que teriam necessidade de uma disciplina mais forte (DURKHEIM, 1977, p. 292).

Segundo Durkheim, a anomia “... provém do fato de a atividade dos homens estar desregrada e do fato de eles sofrerem com isso” (DURKHEIM, 1977, p. 299). Acontece que os grupos anômicos não estão desadaptados, porque não existe desdaptação social total – a não ser quando constatamos limitações fisiológicas que impeçam a socialização – mas sim uma adaptação a um determinado sistema de inclinações desregradadas, de disposições entusiastas em relação a algo que está além do seu alcance. A anomia implica sofrimento porque “... seja progressiva ou regressiva, ao libertar as necessidades do freio indispensável, abre caminho às ilusões e, por conseqüência, às decepções” (DURKHEIM, 1977, p. 335). Se a moral é o freio legítimo das pulsões, podemos dizer que, quando o ser individual é constrangido à individualização de uma moral que não é a moral da sociedade na qual se encontra inserido, ele não consegue antever os obstáculos que suas condições sociais imediatas lhe colocam. Se os obstáculos morais não são percebidos pelos indivíduos é porque a sociedade não consegue regular suas condutas; se uma determinada formação societária (Durkheim diria meio social particular) não consegue, por sua vez, inscrever os elementos de moralidade nas consciências das pessoas; Durkheim diria que se trata de uma perturbação da adesão aos elementos da moralidade corrente, do enfraquecimento dos mecanismos de moralização de que uma formação societária dispõe para transmitir sua cultura. Durkheim diria mais: com a incidência do estado de anomia, teríamos uma desorganização das personalidades em desacordo com os elementos de moralidade correntes em sua época, teríamos a proliferação de condutas desviantes, o surgimento de desejos inconfessáveis e vontades proibidas, teríamos eretismo das paixões, desregramento, abertura da consciência para as “ilusões” (objetos de desejo inalcançáveis), incapacidade de regular continuamente o próprio comportamento de acordo com as exigências que variam de acordo com o lugar nos quais e as pessoas com as quais nos relacionamos, de que decorre a percepção durkheimiana sobre a dificuldade que uma dada sociedade encontra para cumprir de suas tarefas morais quando está enfraquecida, adoentada, ineficaz.

Chegamos ao final do passeio tendo cumprido a meta de perpassar pelos quatro pontos de referência que aventamos no início deste tópico. Nosso objetivo consistiu em destacar os aspectos da obra durkheimiana que consideramos de maior importância, levando em consideração a possibilidade de traçar um fio condutor do pensamento sociológico de Émile Durkheim que atravessa as fases de sua carreira intelectual nas quais encontramos verdadeiros “divisores de águas” da contribuição fundadora desse sociólogo francês. Especialmente o conceito de anomia ganha relevo em nosso trabalho na medida em que aprofundamos a investigação de determinados vestígios decorrentes do nosso contato com as tribos urbanas.

Capítulo II

Parque Barigüí

Neste capítulo, procuramos reunir algumas considerações sobre o cenário por onde se desenvolveu nosso estudo, posto que o Parque Barigüí se colocou como o palco no qual as tribos urbanas se deixaram observar em seus costumes de lazer aos finais de semana; cabe, portanto, clarificar o que e como seria o Parque Barigüí, para que o leitor possa se familiarizar com o lugar que se constitui como o cerne da produção do fenômeno do lazer das tribos urbanas, o epicentro das manifestações de lazer em que caminantes e viliros ganham a cena pública, colocam seus costumes de lazer, costumes essencialmente corporais, em evidência – há que ressaltar mais à frente, mais especificamente no terceiro capítulo, a parte tomada pelo vestuário e pelo cultivo do *self* – isto é, uma espécie de cultivo de si fundado pela livre iniciativa, pelo autocontrole e pela formação de uma versão mais contemporânea daquilo que Elias (1993) chamava de espírito de previdência – nas situações de lazer das tribos urbanas no parque aos finais de semana. Obviamente, a construção e implantação de um parque com as dimensões do Parque Barigüí – em conjunto com outros eventos decorrentes da urbanização de Curitiba – traz importantes implicações para o surgimento e a consolidação de tribos urbanas, “tipos” sociais, conforme será explicitado no próximo capítulo, onde relatamos o emprego dado a essa categoria originariamente antropológica face às exigências do estudo sociológico do lazer ao qual nos dedicamos aqui.

Sentimos a necessidade de reunir os dados e as informações sobre o Parque Barigüí para inseri-los num esboço sobre o processo de reforma e planejamento urbano empreendido pela Prefeitura Municipal de Curitiba (PMC) em concordância com o empresariado urbano desde meados da década de 1960. Para essa empreitada, nos apoiamos sobremaneira nos trabalhos de Dennison de Oliveira (2000), Márcio de Oliveira (2001) e Simone Rechia (2003). Esse esforço deveu-se à necessidade de entender os interesses das autoridades políticas e econômicas atrelados à emolduração da política de reforma urbana na cidade de Curitiba, reconhecida principalmente pela implantação de parques, bosques e áreas verdes. As leituras decorrentes da realização desse esboço propiciaram-nos uma aproximação retrospectiva em relação à formação da feição urbana que Curitiba possui atualmente, desde o começo do século XX, passando pelas agitadas décadas de 1960 e 1970, até o ponto exato da história em que situamos a presente pesquisa.

As leituras sobre a história do planejamento urbano e do urbanismo curitibano nos levaram a outras leituras sobre a história das cidades ocidentais com o advento da modernidade, das quais conseguimos extrair uma compreensão sobre transformações urbanas ocorridas na Europa e nos Estados Unidos que possuíram alguma eficácia sobre a conformação das políticas de planejamento urbano em Curitiba no século XX. De acordo com Oliveira (2000), os arquitetos e urbanistas curitibanos formularam seus planos e projetos de reforma urbana de olho nas experiências vividas pelos cidadãos europeus e norte-americanos desde meados do século XVIII. A herança européia e norte-americana do urbanismo curitibano teve que se acomodar aos interesses do empresariado urbano e das condições históricas que atravessaram a formação da sociedade curitibana desde o século XVI até os dias de hoje; contudo, essa herança reagiu sobre o que planejadores e arquitetos disseram, pensaram e fizeram sobre as formas urbanas de Curitiba, e, por isso mesmo, colabora para interpretarmos o(s) sentido(s) de lugar que se liga(m) aos costumes e ao discurso de caminhantes e vileiros coabitando o Parque Barigüí aos finais de semana com muitas outras pessoas. Contamos com as contribuições de Oliveira (2000), Sennett (2008) e Wacquant (2008) para a realização desse esboço.

Todavia, a referida incursão pela história da urbanização e do planejamento urbano em Curitiba provocou-nos uma preocupação quanto ao marco empregado pela bibliografia consultada, pois nada constava sobre a história da cidade que fizesse menção aos séculos que precederam as transformações urbanas do século XX – com exceção de Oliveira (2001), que explicitou alguns dados referentes ao embelezamento da cidade, empreendido na década de 1850, e ao Código de Posturas (1895). Contudo, as iniciativas de reforma urbana em Curitiba no século XIX relatadas por Oliveira (2001) produziram efeitos sobre a formação da malha urbana que ganham expressividade um pouco mais tarde, no decorrer do século XX. Determinadas questões sobre a formação da pobreza e da periferia curitibana, bem como sobre a composição da população habitante de Curitiba foram mais bem compreendidas com a leitura do livro *As metamorfoses do escravo*, elaborado a partir da tese de doutorado do professor e sociólogo Octávio Ianni.

Em Ianni (1988), encontramos um material bibliográfico considerável para elucidar os processos postos em movimento por cerca de quatro séculos ao longo dos quais a sociedade curitibana foi uma sociedade de castas, fundada e organizada pelo regime escravocrata, oficialmente abolido com a Lei Áurea (1888). Ianni (1988) aborda a formação das populações que ocuparam e habitaram o planalto curitibano nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, com ênfase na absorção processual das populações africanas e seus descendentes como populações

escravizadas (ou seja, na condição de trabalhadores cativos) e, posteriormente, com a gradual desagregação do regime escravocrata, na condição de trabalhadores libertos. As experiências sociológicas de Ianni com a noção de personalidade-*status* foram de grande valia para que conseguíssemos garantir vias de acesso aos primeiros impulsos do processo discursivo que desembocou e/ou colaborou para a tessitura de uma trama discursiva que envolve a presença de populações *outsiders* na sociedade curitibana, como é o caso dos vileiros, por exemplo. É bem provável que o que foi dito sobre negros e mulatos nos séculos de regime escravocrata esteja interferindo sobre os dizeres que circulam na sociedade curitibana sobre os vileiros, mobilizando saberes e significados para o funcionamento do discurso depreciativo sobre a tribo dos vileiros (vide capítulo 4). Acionadas pelas autoridades, as medidas repressivas que coíbiavam as formas de lazer, de festa e de jogo oriundas da casta dos africanos cativos até o final do século XIX foram acompanhadas de um discurso depreciativo que favorecia e autorizava a dominação do branco sobre as populações cativas, um discurso que desqualificava os africanos e seus descendentes como pessoas de menor valor humano, inferiores, ruins, etc. Prática que emoldurava a personalidade-*status* do cativo, o discurso depreciativo sobre as categorias *negro* e *mulato* assume o caráter de interdiscurso, aquele discurso emitido antes e em outro lugar, mas que, retido como já-dito pela memória das pessoas, produz suas conseqüências naquilo que ainda se fala sobre as populações que habitam a periferia das grandes cidades (como é o caso de Curitiba). Na sociedade curitibana, como em outras sociedades igualmente fundadas pelo regime escravocrata, os moradores de certos bairros populares, favelas ou, de uma maneira geral, periferias, são herdeiros em potencial do processo discursivo que conheceu seus primeiros impulsos quando, emitido pelo branco, atingia os trabalhadores cativos, um processo discursivo cujo funcionamento colabora, ainda hoje, para a produção de categorias sociais desviantes, grupos de pessoas considerados *outsiders* por outras pessoas (BECKER, 2008; ELIAS, SCOTSON, 2000). Esmiuçamos essa história pouco contada sobre a formação da sociedade curitibana através de um esboço em que procuramos enfatizar as formas de convívio entre pessoas de diferentes castas e os discursos que conformavam os dizeres e as ações das pessoas implicadas nesse convívio.

2.1 – A formação de Curitiba

Ainda que a feição urbana de Curitiba venha sofrendo transformações significativas desde a década de 1970, dentre as quais a implementação de parques e áreas verdes, as pessoas que habitavam e/ou habitam esta cidade e que, a partir da década de 1970, passaram a

freqüentar certos espaços urbanos, trouxeram consigo costumes e formas de convivência, fornecidos pela formação da sociedade curitibana, que, durante aproximadamente quatro séculos, foi uma sociedade escravocrata. Os indivíduos que freqüentam o Parque Barigüí – dentre os quais, caminhantes e vileiros – emergem de setores da sociedade curitibana que, por sua vez, derivam de categorias ou grupos sociais precedentes. Ao longo de aproximadamente quatro séculos, os habitantes de Curitiba produziram, incorporaram e consolidaram regularidades relacionadas a padrões de beleza corporal, formas de se vestir, inclinações políticas, profissões, correntes de opinião, regras de etiqueta, preferências estéticas, costumes junto à mesa, etc., que necessariamente tiveram que ganhar espaço numa sociedade escravocrata, na qual os seres humanos não poderiam escapar da necessidade de ocupar posições sociais concernentes a uma determinada casta e disponibilizadas aos indivíduos que a constituem. Após um longo período, essas regularidades que ganharam espaço numa sociedade escravocrata persistiram com a morte daqueles indivíduos que as produziram e que inicialmente colaboraram para o surgimento e consolidação do regime político e econômico propiciado pelo advento da colonização. Quando revestidas de regularidade e tradição, regras e normas sobrevivem em face da morte daqueles que as criaram; são levadas adiante com maior ou menor grau de similitude pelas gerações posteriores, uma vez que essas novas gerações foram educadas pelas gerações que as antecederam – o presente liga-se ao passado na medida em que este deixa de herança as condições de vida com as quais aquele terá de lidar. O que o passado escravocrata de Curitiba deixou para as gerações posteriores? É no sentido de responder a essa questão que orientamos nossas discussões a partir de agora.

Os primeiros núcleos de povoamento do planalto curitibano que se ligavam aos interesses econômicos de Portugal ocorreram com as movimentações bandeirantes que, em sua maioria, despendiam suas energias no apresamento de indígenas e na mineração, além daqueles que estavam incumbidos de organizar a pecuária na porção meridional da Colônia. Nos séculos XVI e XVII, grupos paulistas dirigiam-se ao território paranaense imbuídos pelo interesse despertado pela captura e aprisionamento de indígenas que estavam dispersos pelas terras mais próximas de centros dinâmicos da economia colonial, como São Paulo e Minas Gerais. Esses indígenas foram capturados e colocados em estado de cativo ou para uso próprio, ou para a realização de tráfico com o nordeste açucareiro. Aqueles que se deslocaram para o que posteriormente seria a área paranaense sonhavam em encontrar minérios, como de fato ocorreu com o início da mineração em Paranaguá, próximo do litoral, em meados do século XVI:

A instalação de um agrupamento humano no planalto, originando a vila de Curitiba, é um dos resultados dessa mineração. Em concomitância, ou imediatamente em seguida, outros fatores e condições passam a operar, promovendo a fixação dos homens e a gênese de um conjunto de interesses mínimos gerais, dando origem à comunidade (IANNI, 1988, p. 16).

De acordo com Ianni, a economia mineradora do litoral e a economia pecuária do interior entrelaçaram-se precisamente na região de Curitiba, o que contribuiu para a fixação dos seres humanos nessa região e os desdobramentos iniciais de formação da cidade. A ocupação de Curitiba como arraial de mineradores deveu-se, sobretudo, a dois fatores: o primeiro deles, a descoberta de ouro nos riachos; o segundo, a junção de duas regiões economicamente distintas – o litoral e o interior. Todavia, a economia mineradora estava em franca decadência já no final do século XVII, uma vez que ela pouco contribuía para a extração e o acúmulo de ouro; por outro lado, temos no mesmo período uma economia pecuária em progressiva expansão, dada a estreita ligação mantida entre São Paulo e Rio Grande, do que decorre que uma parcela significativa de pessoas anteriormente envolvidas com a extração do ouro passou a lidar com o gado. A produção e o cultivo da erva-mate foi posterior à mineração e contemporâneo à pecuária. Mineração, pecuária e erva-mate: a força de trabalho empenhada nos três primeiros sistemas produtivos em Curitiba foi preponderantemente escrava.

As populações mineradoras granjearam uma lucratividade no planalto curitibano durante o período que vai de 1650 a 1750. Essa lucratividade estimulou a migração de indivíduos com suas famílias e agregados cativos para o arraial que assumia feição de vilarejo, denominado *Nossa Senhora da Luz de Curityba* pelos seus próprios habitantes a partir de 1654. Os fatores que caracterizaram o adensamento populacional do vilarejo, como efeito da migração como iniciativa privada de populações mineradoras, são os seguintes: incentivo estatal para a escravização do trabalhador africano e aborígine (quanto maior a quantidade de escravos, maior seria a superfície de terra delegada pela Coroa aos brancos dos grupos mineradores); fixação de mineradores, criadores de gado e agricultores, juntamente com suas famílias; nas primeiras fases, predominou a escravização do indígena, uma vez que as populações autóctones estavam mais “à mão”, em abundância e sem maiores esforços além daqueles implicados no aprisionamento; nas fases em que a extração atingia seu ápice (nas décadas em torno de 1700), os mineradores conseguiram acumular capital econômico suficiente para a compra e o transporte de trabalhadores africanos. O declínio da etapa mineradora avultou-se conforme a Coroa implantou uma taxaço (o sistema de *capitação*) de impostos sobre os indivíduos (livres ou escravos) utilizados como mão-de-obra na mineração,

alterou significativamente não apenas a margem de lucro dos grupos mineradores, como também as relações entre escravos e senhores, uma vez que os trabalhadores cativos passaram a denunciar seus senhores à Coroa se acaso estes não os registrassem junto aos autos do governo português.

A retenção em larga escala de trabalhadores africanos junto ao vilarejo passou a incomodar a população branca também por outras razões, de ordem simultaneamente moral e econômica. Os comerciantes que negociavam nos arraiais de Curitiba vendiam tecidos e bebidas para mineradores e escravos. Como os africanos e seus descendentes constituíam uma população desapossada de capital, os comerciantes recebiam o ouro surrupiado do senhor pelo escravo como moeda de troca das bebidas: eis que a constante embriaguez dos trabalhadores cativos provocou embaraço entre as famílias dos senhores, além de aguçar os sentimentos de repugnância e abominação peculiares à população branca em face das manifestações da cultura afro em Estados escravocratas. Em 1779, um provimento de autoridades coloniais proibiu a venda de bebidas alcoólicas aos cativos e a embriagação de escravos, atendendo o requerimento de mineradores brancos que se sentiram lesados e embaraçados. No final do século XVIII, a população de africanos e mulatos em Curitiba (principal vila do planalto) é de aproximadamente 34%, sendo que em Paranaguá (principal vila do litoral) chega a 27%. As chances de prestígio e poder dos homens brancos aumentavam na medida em que eles conseguiam adquirir trabalhadores africanos e, sob regime de cativo, controlar os costumes que os escravos exibiam nos espaços públicos. No auge da mineração escravocrata, o elevado orgulho de si e a auto-avaliação “positiva” do branco dependiam da possibilidade de ampliação do sofrimento de africanos e descendentes:

À medida que crescem as possibilidades e os recursos dos mineradores, multiplicam-se os cativos. O sistema social é profundamente marcado por este componente básico, determinante, da estrutura econômica em formação, verificando-se um aumento dos escravos sempre que o empreendimento se expande produtivamente (IANNI, 1988, p. 27).

No século XVIII, e ao longo do século seguinte, a pecuária subordinou a primazia da mineração no campo econômico, na medida em que se incumbiu de dispersar a população branca, negra e indígena pelo território, fixando-a em comunidades como as de Campos Gerais, Guarapuava e Palmas. A pecuária curitibana foi induzida pela economia colonial fortemente consolidada em outras áreas, subordinando-se a elas através da exportação de mercadoria excedente. O trabalhador cativo seria utilizado pelo branco na lida com o gado e nos serviços domésticos, “... infiltrando-se em todos os níveis do mundo social ali criado” (IANNI, 1988, p. 105). Os pré-requisitos para o surgimento da fazenda, enquanto sistema de

relações cotidianas que abriga a economia pecuária, no final do século XVIII, são os seguintes: a fixação e condensação de pessoas na região de Curitiba; a decadência da mineração local; êxodo urbano de mão-de-obra escrava; formação e consolidação do latifúndio; o apogeu do mercado consumidor em São Paulo e Minas Gerais; o surgimento do mercado consumidor no litoral paranaense; e a disponibilidade e necessidade crescentes para aproveitar da mão-de-obra excedente da mineração em progressiva decadência. Surgem agricultores, criadores e tropeiros no planalto curitibano, multiplicam-se as fazendas, quando, até então, o Brasil meridional possuía poucas conexões com o restante da Colônia. A ocupação de terras para a pecuária em Curitiba foi incentivada pelo Estado através da doação de sesmarias – em algumas vezes, que atingiam a extensão de uma légua de terras – a pioneiros de toda parte da Colônia, que transportavam consigo escravos negros, índios e mestiços.

Na primeira metade do século XIX, algumas expedições de trabalhadores livres, sitiantes e criadores de gado ocuparam os campos de Guarapuava e Palmas, nos quais ainda havia populações aborígenes vivendo enquanto unidade residencial (tribal). Esses indígenas foram alvo de “*guerras justas*” e escravização para o trabalho braçal nas fazendas. Em 1808, numa carta ao Capitão-General de São Paulo, D. João VI declara sua preocupação com relação às áreas selvagens, em estado de quase total abandono, em que se encontram os campos de Curitiba e Guarapuava, bem como todos os terrenos que desembocam no Paraná e que mantem divisas com o Uruguai. Nessas terras, segundo El-Rei, habitavam os bugres, que teriam o hábito de matar “cruelmente” fazendeiros e proprietários que tomavam posse de sesmarias para cultivá-las em benefício do Estado. D. João VI autorizou os moradores dessa região a prenderem os bugres como prisioneiros de guerra durante um período de até quinze anos, destinando-os para os serviços que melhor lhes conviesse. Considerados pelo branco como seres violentos e de brutalidade hedionda, os bugres somaram-se aos africanos “ébrios” e “libidinosos” na composição de uma camada de *outsiders* que repugnava a moral das elites econômicas e políticas daquele período. O discurso sobre bugres e africanos como sendo ameaças à ordem social da nova sede do Império português tornou-se recorrente no perímetro urbano de Curitiba na medida em que, com o fortalecimento da economia ervateira, a vila passou a abrigar os tipos sociais enredados nesse mecanismo de desonra grupal, concernente aos novos interesses e preocupações da Coroa com relação às cidades brasileiras¹⁸. “A trama

¹⁸ Segundo Costa (1989), as cidades brasileiras recebiam pouca atenção por parte da Metrópole portuguesa até meados do século XVIII, uma vez que a ocupação do território brasileiro dava-se, sobretudo, pela iniciativa privada dos colonos, ainda que porventura com algum fomento do Estado. Com a chegada da sociedade de corte

das relações econômicas e sociais da ordem escravista instaurou-se em Curitiba ao mesmo tempo que aquelas atividades produtivas” (IANNI, 1988, p. 51).

No século XIX, o Governo imperial restringe a margem de ação dos governos locais e provinciais sobre a legislação que regula o regime escravocrata, restando-lhes a possibilidade de aplicar as leis, faze-las funcionar. Até então, as ações legislativas atendiam às demandas gestadas pelo poder local, que apontavam para o controle do negro pelo branco, do cativo pelo senhor, da coisa pelo seu dono. Estamos dizendo que as relações entre escravos e aqueles que eram brancos estavam pautadas pela dominação do trabalhador cativo pelo branco, pelo monopólio da violência física e da propriedade sobre a escravaria, pela concentração das fontes de poder e prestígio nas mãos dos senhores de escravos. De acordo com Ianni (1988), a população de africanos e descendentes compunha pouco mais de 50% da população estabelecida em Curitiba. Essas medidas de dominação que se realizavam sob o regime escravocrata necessitavam de um terreno ideológico, pelo qual os ideólogos do escravagismo poderiam se mover no sentido da produção de um “flanco” simbólico das relações de poder entre pessoas brancas e negras; no sentido da produção de um discurso que acompanhasse, explicasse e autorizasse o convívio entre pessoas de castas distintas. Nas suas relações com a escravaria, os escravagistas elaboraram um senso comum sobre os costumes dos *outsiders*, sobre o comportamento daqueles “selvagens” desajustados e desajustáveis, alocando negros, bugres, mendigos, prostitutas, doentes mentais, vagabundos, etc., numa mesma camada de indivíduos que são percebidos como uma ameaça aos costumes “civilizados”, aos padrões europeus de comportamento urbano que ganhavam densidade com o fortalecimento do mercado exportador de mate em Curitiba no século XIX. Em relação à cidade do Rio de Janeiro no século XIX, o Estado imperial teria tomado medidas definidoras da situação social da “família”, constituindo e sedimentando um senso comum sobre os *outsiders* que se assemelhava ao que existia em Curitiba:

[...] pode-se observar que, no processo de definição da “família”, a higiene dirigiu-se exclusivamente às famílias de extração elitista. Não interessava ao Estado modificar o padrão familiar dos escravos que deveriam continuar obedecendo ao código punitivo de sempre. [...] Escravos, mendigos, loucos, vagabundos, ciganos, capoeiras, etc., servirão de anti-norma, de casos-limite de infração higiênica. A eles vão ser dedicadas outras políticas médicas. A

ao Brasil e a elevação do Rio de Janeiro à condição de capital do Império português, aristocratas e prepostos do Estado passaram a sofrer mais constantemente com as reclamações das elites provinciais, que, com a saturação das cidades pela presença dos africanos e seus descendentes, entraram mais diariamente em contato com formas de conduta das camadas sociais *outsiders*, isto é, aqueles indivíduos ou grupos de indivíduos percebidos como deslocados, desviantes, cujo modo de vida em sociedade não se dá conforme as regras oficiais e/ou normas correntes em determinadas frentes de convívio. A atmosfera dos espaços urbanos seria atravessada pelo medo do contato.

camada dos “sem-família” vai continuar entregue à polícia, ao recrutamento militar ou aos espaços de segregação higienizados como prisões e asilos (COSTA, 1989, p. 33).

É justamente no século XIX que a economia do mate ganha força e preponderância, atraindo a quase totalidade da população trabalhadora e do capital econômico, acelerando-se e diversificando-se intensamente no último quartel do século XIX. Trabalhadores escravizados são transportados da fazenda para a cidade (êxodo rural). Em determinados períodos do século XIX, a economia ervateira deve ser observada com bastante atenção, uma vez que ela se instala e se reproduz no âmago da própria comunidade urbana de Curitiba, do que decorre que se possa compreender a condição social do negro em tudo que ele significava para a formação de Curitiba durante o auge do mate. A expansão da economia do mate começou quando Curitiba e Paranaguá passaram a sofrer com a decadência da mineração. A produção do mate absorveu, *grosso modo*, o contingente de trabalhadores e recursos que antes se destinavam à mineração quando ela ainda não era uma atividade antieconômica. A expansão da economia ervateira sofreu duas formas de impulso: 1) através da formação de mercado consumidor de erva-mate no rio da Prata; 2) interesse político da Coroa, que procurava formas de ocupação para acentuar a presença portuguesa no Brasil meridional, uma vez que aquelas eram terras que, para as autoridades políticas daquele período, estavam sob a ameaça de iminente invasão pelos espanhóis. “A congonha será o principal produto a descer continuamente ao porto a partir dessa época” (IANNI, 1988, p. 53). No início do século XVIII, a formação de Curitiba esteve associada à formação de um mercado exportador de erva-mate, também conhecida como congonha.

No final do século XVIII, Curitiba possuía uma feição bem definida: extrativa e agrária, com aproximadamente a totalidade de indivíduos e recursos, anteriormente dispersos pela mineração, absorvida pelas atividades ligadas à pecuária e à agricultura. Percebe-se uma produção que servia ao consumo interno, mas que começava a entrar em sintonia com a economia de mercado da Colônia. Os africanos e seus descendentes constituíam aproximadamente 47% da população curitibana. Um coeficiente tão elevado de trabalhadores cativos produziu uma atmosfera moral marcada pelas relações assimétricas entre as populações cativas (africanos, aborígenes e mestiços) e as populações livres (europeus e seus descendentes brancos). A presença do negro na economia ervateira estendia-se às diferentes etapas da produção, desde a coleta até a exportação, numa época em que se utilizavam os africanos e seus descendentes até mesmo como animais de carga. Até o final do século XVIII

e começo do século XIX, os mancípios foram utilizados pelos brancos para transportar pessoas ricas e mercadorias na ida e na volta do trajeto Curitiba-Paranaguá:

A rentabilidade do trabalho humano aplicado a outras atividades, o barateamento do preço do animal, a melhoria dos trechos mais precários do *Caminho da Graciosa* etc., acabam provocando a utilização definitiva dos muares naquele tráfico. Durante o século subsequente, de fins do século XVIII às últimas décadas do XIX, os tropeiros estarão propiciando o comércio entre Curitiba e a marinha e o exterior. Mas hão de sobreviver na comunidade, durante o século XIX, não só a memória do “negro de carga”, que o branco utilizou largamente, mas também expressões e estereótipos que entrarão decisivamente no processo de avaliação negativa do negro (IANNI, 1988, p. 62).

Quando a utilização da mão-de-obra cativa atingiu o seu auge, mais especificamente com a transição do século XVIII para o século XIX, Curitiba constituía uma comunidade marcada pelo meio rural que a atravessava. Passou a assumir contornos marcadamente urbanos apenas às vésperas da criação da Província do Paraná, quando a vila de Curitiba passou a comportar funções urbanas cada vez mais diferenciadas. Em 1780, a população que habitava Curitiba chegava a 2.949 pessoas; em 1858, chegava a 11.313 e em 1890 aumentou para 24.553. Conforme a economia exportadora crescia e o regime escravocrata se expandia, de modo a fazer crescer as chances de poder e prestígio dos senhores de escravos, a sociedade curitibana passava a abrigar dentro de si um número cada vez maior de trabalhadores cativos, ampliando as possibilidades de dominação etnoclassista, fornecendo condições legais e morais para a deflagração de um processo discursivo que se presta a desqualificar e inferiorizar as manifestações culturais e os elementos de moralidade dos africanos e seus descendentes. Pelo fato de que a população cativa expandia-se juntamente com as possibilidades de enriquecimento dos senhores de escravos, a dominação etnoclassista atribuiu sentido ao comportamento entre os diferentes segmentos sociais até mesmo em âmbito doméstico, na intimidade do convívio familiar. *Unidade familiar e empresa escravocrata* são configurações sociais presentes em Curitiba cujos componentes são quase sempre os mesmos indivíduos ou grupos de indivíduos: negros e brancos entravam em contato e mantinham alguma relação dentro e fora do ambiente de trabalho propriamente dito. Branco e negro, senhor e mancípio, ser humano e semovente, são categorias sociais que circulavam e saturavam o discurso empregado nas frentes de convívio, tanto aquelas predominantes no ambiente de trabalho, quanto as que predominam na intimidade do lar. “O sentido do comportamento social, que é dado por uma estrutura de castas, envolve todas as ações, polarizando duplamente as pessoas em escravos e livres” (IANNI, 1988, p. 106).

A população de Curitiba cresceu rapidamente com a vinda e a fixação de funcionários do governo local e colonial, militares, escravos, trabalhadores livres, profissionais liberais, imigrantes, etc. O crescimento populacional em ritmo acelerado provocou alarme e preocupação como sendo efeitos do sentimento de medo do contato que se proliferava entre os novos habitantes da cidade de Curitiba que se assustaram com a presença dos africanos e seus descendentes. No século XIX, o Governo imperial restringe a margem de ação dos governos locais e provinciais sobre a legislação que regula o regime escravocrata, restando-lhes a possibilidade de aplicar as leis, faze-las funcionar. Em 1856, a Câmara Municipal de Curitiba pediu ao Governo que mandasse elaborar um plano para a construção de edifícios e a demarcação de novos bicos, sob a perspectiva de regular e aformosear a Capital da Província. Em 1857, a Câmara Municipal de Curitiba voltou a pedir ao Governo que mandasse um engenheiro para nivelar e alinhar as ruas além do rio Ivo e que criasse uma planta para a cidade:

Em torno de 1853, a vila se transforma em centro econômico mais importante, com a instalação de engenhos de erva-mate, de residências de fazendeiros e comerciantes, de atividades financeiras ligadas à exportação e comércio com outras vilas e regiões; em centro político e administrativo, com a criação do governo provincial e seu secretariado, e funcionamento da Assembléia Legislativa, dos órgãos de arrecadação provinciais e imperiais. Cria-se a imprensa local e intensifica-se o intercâmbio político e cultural com São Paulo e a Corte, promovendo-se o alargamento do horizonte cultural dos grupos dominantes, a substituição de hábitos, a incorporação de outros valores e ideais etc. (IANNI, 1988, p. 110).

Como noutras capitais brasileiras que viviam surtos de urbanização no século XIX, e que, por conta disso, passaram a desenvolver um intercâmbio cultural e político mais dinâmico com a Coroa e uma diferenciação funcional acoplada a formação de uma burocracia estatal, Curitiba tornou-se sede de experiências de reforma urbana que culminaram na segregação socioespacial dos africanos e seus descendentes, alguns dentre os quais ocupando a posição de trabalhadores libertos em meio a uma camada social mediana, que se interpunha significativa e abruptamente entre as elites econômicas e a escravaria na hierarquia daqueles que disponibilizavam de chances concretas de acúmulo de prestígio e prosperidade econômica. Tanto os escravagistas quanto os abolicionistas paranaenses acreditavam que o trabalhador cativo, o escravo negro, deveria ser alvo de repugnância, deveria ser visto como uma ameaça para a preservação e transmissão dos bons costumes (os dos brancos senhores de escravos e trabalhadores livres), como um perigo para a vida moral das pessoas que coabitavam os espaços urbanos (públicos e domésticos).

Aos escravos, limitavam-se as formas de sociabilidade restritas ao seu próprio grupo, obstaculizando a integração e o contato prolongado entre os indivíduos cativos e os livres. Nos espaços urbanos de Curitiba, a coabitação de populações livres com africanos e descendentes só existe na medida em que os não-escravos a desejam. O domínio etnoclassista dos escravos pelos senhores de escravos se fazia valer em todas as situações da vida cotidiana, até mesmo quando os trabalhadores cativos caminhavam dentro da cidade ou entre cidades. Se fossem surpreendidos circulando sem o salvo-conduto do senhor, seriam presos. Os vínculos familiares estabelecidos entre cativos poderiam ser prontamente quebrados com o comércio dos mesmos para donos diferentes. Além do mais, a população branca acreditava que os escravos viviam uniões ilícitas, devassas e imorais. Devemos considerar que, ademais, os brancos possuíam o domínio de todos os canais de comunicação e imprensa, além dos órgãos administrativos e policiais existentes à época, o que colaborava para a credibilidade do discurso depreciativo (racista) que autorizava a segregação socioespacial e a repressão policial de indivíduos percebidos como desviantes e degenerados por outros indivíduos mais poderosos nos espaços públicos da cidade de Curitiba.

As formas repressivas de controle dos indivíduos na posição de *escravo* entraram em ação de modo virulento e severo conforme certas formas de comportamento do africano e seus descendentes, julgadas pelo branco como desviantes, ganhavam evidência e manifestação nas frentes de contato entre brancos e negros nos espaços urbanos de Curitiba. Em 1699, a Câmara Municipal de Curitiba registrou a despesa de cem réis com a aquisição de um tronco, no qual os castigos repetiam-se duramente em público como uma maneira de dar uma lição aos fugitivos em potencial e educar os cativos que amadureciam ou os que recém-chegavam da África. Trabalhadores livres recebiam sanções mais amenas que os cativos quando ambos cometiam a mesma infração. Conforme Ianni (1988), a polícia curitibana prendia os jovens brancos que participassem de experiências mais íntimas ou estreitas com os cativos, e entregava-os às suas respectivas famílias, para elas próprias se incumbissem da punição de seus filhos, em âmbito doméstico. As autoridades políticas intervinham proibitiva e punitivamente sobre as possibilidades de encontro e contato mais estreito entre brancos e negros para a realização de atividades recreativas, jogos, festas e demais formas de lazer oriundas da casta dos trabalhadores cativos. Convém ressaltar, essa intervenção estatal era proibitiva e punitiva, dada através do funcionamento do aparelho policial. Em 1829, os vereadores de Curitiba pediram aos juízes de Paz que estes mandassem alguém vigiar e prender escravos e filhos de família que compunham rodas nas quais ocorriam jogos e

batuques ou fandangos (ambos detidos: escravos eram açoitados e os filhos de família eram encaminhados aos seus pais ou tutores responsáveis):

Em Curitiba, certas atividades culturais dos escravos eram vigiadas e punidas severamente, como manifestações de uma civilização inferior. Os senhores, segundo é possível ouvi-los pela voz dos vereadores, não estavam dispostos a permitir que negros e mulatos, escravos ou livres, utilizassem os seus momentos de lazer perturbando o sossego da comunidade ou comportando-se segundo valores e padrões incompatíveis com os seus. A condição escrava implicava limitações que os negros não compreendiam ou não podiam respeitar plenamente, o que os levava aos açoites e outras penas (IANNI, 1988, p. 120).

A produção de espaços públicos e domésticos que abrigassem o convívio entre pessoas brancas culminou na rejeição, na segregação, no afastamento de tudo que fizesse menção aos africanos e seus descendentes. O medo do contato com os cativos é fundamentalmente um medo de degradação social, uma vez que os habitantes brancos de Curitiba temiam que o elevado orgulho que estava associado à manutenção dos seus costumes refinados e das suas idéias propriamente urbanas do século XIX – forjados em conexão com a formação de correntes de opinião peculiares de uma sociedade liberal-escravagista¹⁹, parida a fórceps na grande maioria das vezes por africanos, indígenas e mestiços – fosse deturpado ou corrompido pelo comportamento da escravaria recém-chegada à cidade, percebido como desviante pelos indivíduos da camada dominante da sociedade curitibana. No século XIX, a vida urbana do branco em Curitiba teria sido acometida por uma certa fobia pela presença de degenerados e escravizados. De aliados das famílias dos senhores, os povos escravizados tornaram-se fonte de maleficência, bestialidade, desvio, deterioração. Esse discurso sobre o negro como sendo um perigo para a saúde e/ou a felicidade das pessoas atribuiu significados ao texto médico na cidade do Rio de Janeiro, tecendo a personalidade-*status* do africano e seus descendentes no tear da depreciação dos *outsiders*:

Alinhado junto com “miasmas”, “insetos”, “maus ares” e maus hábitos, o escravo tornou-se o veneno que a família absorveu, acreditando alimentar-se. A medicina apresentava-o como fonte de doenças orgânicas: “... entre as escravas, que além de serem em geral estúpidas, grosseiras e o seu moral

¹⁹ De acordo com Bosi (1995), a importação do liberalismo para o Brasil serviu para colocar o sistema econômico agroexportador, parido pela força de trabalho escrava, em conexão com o mercado mundial. Nas sociedades do século XIX que abrigavam mercados agroexportadores em que se estabeleceram oligarquias, o liberalismo econômico (livre-comércio com o mercado internacional) e o liberalismo político (adoção da política parlamentar e de uma Constituição que limitava os poderes do monarca) conviveram com o apogeu da utilização de trabalhadores cativos. No caso brasileiro, a fusão liberal-escravagista foi realizada através da abertura dos portos brasileiros às nações amigas (1808) e da Constituição liberal-oligárquica de 1824. “Assim sendo, a exploração do trabalho escravo não colidia com as práticas do liberalismo econômico, pois este precisava do braço negro para produzir e exportar, nem com as práticas do liberalismo político, pois este era manipulado pelos senhores de engenho e fazendeiros de café que necessitavam ter assento nas câmaras legislativas” (BOSI, 1995, p. 287).

extremamente viciado, o seu organismo é, de ordinário, a sede de grande cópia de moléstias, bem como a sífilis e a diátese escrofulosa, o linfatismo”. Também como produtor de defeitos morais: “O escravo gera a preguiça, a indolência, a soberba, a vaidade e a tirania do seu senhor”. A escravidão, ao lado disso, era tida como causa de prostituição: “A escravidão portanto dos negros e seu avultado número são as causas que figuram em primeiro lugar na prostituição do Rio de Janeiro”. E não só de prostituição, mas de inúmeros outros desregramentos morais e sexuais: “Os negros estúpidos e brancos por natureza e educação, desconhecendo o sentimento do pudor e da castidade, e dotados de um temperamento erótico e conseqüentemente muito libidinoso, são neste estado lançados no seio de nossas famílias como verdadeiros autômatos de nossa vontade, o nosso *fac totum*, sobretudo os do sexo feminino”. Os escravos, finalmente, eram acusados de corromper os lares, seduzindo os senhores, de praticarem o aborto e o infanticídio e de não pertencerem à humanidade por não “poderem ter amor, pátria, família e amigos” (COSTA, 1989, p. 122).

Os africanos e seus descendentes impregnaram significativamente a paisagem urbana da cidade com o aumento populacional pós-Lei Áurea, que ocasionou a migração de negros recém-libertos das fazendas curitibanas para o tecido urbano, trazendo os hábitos rudimentares do campo articulados às suas tradições e costumes africanos revivificados e atualizados continuamente no interior da casta dos cativos. O aumento populacional pós-Lei Áurea deveu-se também a chegada de uma leva crescente de imigrantes europeus (em sua maioria, imigrantes poloneses) que se somavam às frentes de trabalho e convívio na cidade de Curitiba.

Por conta do imaginário urbano da degenerescência tonificado pelo contato prolongado do branco com setores *outsiders* da sociedade curitibana, o “negro vindo do campo” seria abominado ainda mais que aqueles escravos domésticos desde longa data agregados ao convívio mais íntimo com os costumes refinados dos membros da família dos senhores de escravos. Havia “clima”, digamos assim, para o fortalecimento das correntes de opinião que sustentavam e autorizavam a depreciação e a inferiorização da personalidade do negro, associada, com a Abolição, à languidez, à embriaguez, à devassidão, ao estelionato, ao vício e demais caracteres correntemente pensados como indicadores de maleficência, degenerescência ou corrosão do temperamento. Surgia o discurso proeminente de que, colocado em liberdade, o negro não conseguia guiar-se a si mesmo. Tanto no Brasil quanto em Curitiba, consolidou-se a versão oitocentista de “não conseguir guiar-se a si mesmo” como sinal de fraqueza de caráter, ocasionada pela perda do controle de si e da própria vontade. O século XX herdaria a solidez e a força da crença na maleficência e degeneração da personalidade de negros e mulatos:

Sob certo aspecto, os brancos, ao proclamarem a libertação de negros e mulatos, retiram-lhes, juntamente com a destruição dos fundamentos

econômicos e jurídicos da dominação de casta, também a segurança econômica. O escravo ganha a liberdade e perde as garantias de subsistência que o regime lhe dava [...]. Como a grande maioria destes não foi preparada nem tinha condições, como as tinham alguns da cidade e domésticos, para preparar-se para a liberdade de ganhar o seu sustento com o produto da força de trabalho vendida livremente, a abolição foi uma espécie de logro a que alguns não resistiram, regredindo a um estado de anomia fatal (IANNI, 1988, p. 255).

Octávio Ianni (1988) afirma que os costumes e o modo de vida urbano na condição de trabalhador livre não teriam sido previamente assimilados pelos negros que saturavam a paisagem urbana de Curitiba com as suas presenças. Se as regras e tendências de ação numa sociedade capitalista competitiva não foram absorvidas pelo íntimo da consciência humana forjada no interior da casta dos cativos, os africanos e seus descendentes libertos careceriam das maneiras de agir, pensar e sentir que a vida cotidiana na cidade de Curitiba exigia daqueles que a habitavam, em meio a um tecido urbano que se tornava cada vez mais extenso e complexo. “É por esse motivo que o negro liberto se acha incapacitado de agir segundo as expectativas do branco para com os homens livres” (IANNI, 1988, p. 253). O longo período sob regime cativo teria deixado marcas profundas na formação da personalidade nos indivíduos classificados como negros e mulatos: esse legado consistiria na desadaptação do negro em face das formas de moderação das paixões, de livre iniciativa e de discernimento de certo e errado com as quais os brancos comungavam, preservavam e exibiam entre os seus nas frentes de convívio da sociedade curitibana no alvorecer do século XX. Elaboradas numa ordem social escravocrata, categorias como *negro* e *mulato* persistiriam sendo empregadas pelos cidadãos livres durante o século XX, período no qual ocorreriam as reformas urbanas responsáveis pela instalação de parques na cidade de Curitiba.

2.2 – Parque Barigüí: modernidade urbana e discurso ecológico

A partir de agora, apresentaremos algumas características gerais do Parque Barigüí, posto que estamos falando do campo no qual realizamos nosso estudo, bem como uma perspectiva histórica da implantação do referido parque na cidade de Curitiba. Além do mais, temos que o referido parque foi implantado num ponto da sociedade urbana de Curitiba, num determinado momento histórico, considerando que esse processo foi acompanhado de um discurso ambiental articulado ao discurso dos planejadores urbanos de Curitiba, conforme um estudo recentemente publicado por Oliveira (2001), que constitui uma das fontes bibliográficas que fundamentam as nossas considerações sobre o Parque Barigüí neste momento.

Antecipar algumas características estruturais e históricas do espaço em que se desenvolve o estudo sociológico de grupos que ocupam espaços urbanos para desfrutar do seu lazer foi algo que já nos auxiliou num estudo sobre representações sociais do futebol dos moradores do bairro COHAB de Presidente Prudente, SP (cf. VALENTIN, 2006). Desse modo, sendo o suporte metodológico deste trabalho uma amplificação das condições de trabalho asseguradas num estudo anterior, dado que trabalhamos com uma observação em campo seguida da aplicação de entrevistas semi-estruturadas tanto quanto anteriormente. Pensamos, apoiados nessa experiência anterior, que se torna possível antecipar algumas possibilidades de evidenciar os processos de interação de tribos urbanas em seus momentos de lazer nos finais de semana do Parque Barigüí. Nesse sentido, a leitura de Oliveira (2001) foi bastante esclarecedora, bem como a ambientação e a possibilidade de delimitação das populações em tribos urbanas, tais como foram delimitadas por conta da realização deste estudo, puderam ser antecipadas pela descrição das experiências de lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, relatada por Rechia (2003).

Primeiramente, vamos recorrer às contribuições de Oliveira (2001) para a compreensão do discurso ambiental que fora pronunciado pelos planejadores urbanos responsáveis pelo processo de implantação do Parque Barigüí, que ocorreu em meados dos anos de 1970, durante o governo Jaime Lerner (1971-74). Essas contribuições encontradas em Oliveira (2001) nos ajudaram a entender os ideais políticos que guiaram a criação do referido parque, bem como nos possibilitaram a elucidação de algumas possibilidades de discussão que poderiam ser levantadas quando da abordagem das tribos urbanas sob a perspectiva de estudar suas modalidade de interação nas situações de lazer nos finais de semana. A não ser que viéssemos a considerar, obviamente, de modo equivocado, que o Estado é uma estrutura humana que desenvolve ações políticas inócuas, isto é, que as transformações estruturais, tais como as que ocorrem nos setores administrativos do Estado, não possuem ligação alguma com a formação dos costumes do lazer de formações societárias específicas, como as tribos urbanas que mapeamos e abordamos, nos espaços urbanos de uma cidade como Curitiba, uma cidade de aproximadamente um milhão e meio de habitantes, capital do Estado do Paraná, devemos considerar de grande valia o levantamento bibliográfico sobre o desenvolvimento do setor estatal relacionado ao planejamento urbano da cidade de Curitiba, focalizando especificamente o discurso e as ações políticas implicadas na implantação do Parque Barigüí.

O planejamento urbano de Curitiba, tal como o conhecemos enquanto vetor do que se convencionou a denominar de *modernidade urbana*, surgiu no início dos anos de 1960, mais especificamente em 1962, com a eleição do Sr. Ivo Arzua para o cargo de prefeito. Até então,

teríamos algumas iniciativas de intervenção municipal no sentido de remodelação, ordenamento e embelezamento da cidade de Curitiba, que datam desde 1853-54, quando da emancipação política do Paraná, sendo Curitiba a capital da província recém-emancipada. Já em 1855, o engenheiro francês Pierre Taulois fora contratado como Inspetor-Geral de medição de terras públicas para, acompanhado de uma equipe de técnicos, encabeçar uma numerosa série de reformas e modificações infra-estruturais, tendo a modernização da cidade como denominador comum dessas iniciativas (cf. OLIVEIRA, 2001). Na virada do século XIX para o século XX, a elaboração do primeiro Código de Posturas (1895) culminou na proibição da construção de casas de madeira na porção central da cidade (1905), no calçamento das ruas e na substituição dos bondes puxados por mulas por bondes elétricos (1913). Os africanos e seus descendentes recém-libertos e recém-chegados aos arredores da cidade não possuíam recursos para a construção de casas de alvenaria, apenas para casas de madeira, do que resultou que negros e mulatos ficaram impossibilitados de estabelecer residência no centro da cidade, onde estava proibido construir casas de madeira. Já o segundo Código de Posturas (1919) trouxe implicações tanto sobre o alargamento das ruas quanto sobre a circulação de veículos, até que, em 1929, Curitiba veio a possuir uma nova planta (cf. OLIVEIRA, 2001).

Em 1940, a prefeitura contratou a firma de engenharia Coimbra Bueno & Cia. Ltda. para produzir um plano diretor para a cidade de Curitiba. Essa firma contratou para a produção do plano diretor um urbanista francês, membro da *Société Française des Urbanistes*, Alfredo Agache, que já havia se destacado nesse trabalho, haja vista sua atuação em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Santos. O plano diretor de Curitiba, conhecido posteriormente como o “Plano Agache”, ficou pronto em 1943 e se tornou a primeira ação pública que tomou Curitiba como alvo de um ordenamento processado em conjunto (cf. OLIVEIRA, 2001). Vejamos quais foram os três pontos focalizados pelo “Plano Agache”:

- 1) saneamento, com a drenagem dos banhados, canalização dos rios e ribeirões e construção da rede de abastecimento de água e coletora de esgotos; arborização de ruas e avenidas, criação de parques nos extremos da cidade e criação de um horto municipal;
- 2) circulação: descongestionamento do centro da cidade e criação das perimetrais externas (0, 1, 2 e 3);
- 3) órgãos funcionais: construção de um centro destinado às atividades administrativas, criação de um centro comercial, de um centro militar e de uma cidade universitária na periferia da cidade (OLIVEIRA, 2001, p. 97-98).

Nos anos de 1950, a preocupação modernizadora incorporou a preocupação pelo embelezamento e aparelhamento artístico-cultural da cidade, haja vista que, nesse período,

foram construídos o Teatro Guaíra e a Biblioteca Pública. Nesse período, mais especificamente no final dele, ainda ocorreu a formação da Comissão de Planejamento de Curitiba (COPLAC).

Nos anos de 1960, o planejamento urbano de Curitiba viveu um momento decisivo. Com a eleição do prefeito Ivo Arzua, foi criada em 1963 a Companhia de Urbanização de Curitiba (URBS), com o objetivo de reexaminar o Plano Agache. No ano seguinte (1964), a Companhia de Desenvolvimento do Paraná (CODEPAR) resolveu financiar o re-exame do Plano Agache, de modo que a Sociedade Serete de Estudos e Projetos Ltda., vencendo um concurso público da prefeitura, resolveu contratar a empresa Jorge Wilhelm Arquitetos Associados para construir um Plano Diretor:

A grande novidade do plano proposto por Jorge Wilhelm foi a criação de um “grupo local de acompanhamento” (WILHEIM, 1997), uma espécie de grupo de profissionais de notório saber técnico, cuja função seria acompanhar a implementação do plano, ao mesmo tempo que atenderia às reclamações dos arquitetos locais contra a “firma de fora” e contra o planejamento “por telepatia”. A solução encontrada pela Serete foi convidar o grupo curitibano a São Paulo e, a partir daí, enviar Jorge Wilhelm duas vezes por semana a Curitiba no intuito de se reunir com a pequena equipe local, da qual fariam parte Maria Richbieter, Dúlcia Auríquio, José Maria Gandolfi, Reinhold Stephanes e Jaime Lerner, entre outros. Dessas discussões seria decidido mais tarde aprovar apenas um Plano Preliminar (OLIVEIRA, 2001, p. 98).

Ainda nos anos de 1960, seria realizado entre os dias 27 e 30 de julho de 1965 o “Seminário Curitiba de Amanhã”, através do Decreto municipal nº 1 000/65. Para esse seminário, foram convidadas diversas entidades ligadas à construção civil, engenharia, arquitetura, indústria e comércio. De acordo com Oliveira (2000), esse seminário agregou credibilidade ao Plano, uma vez que seus principais defensores se empenharam em convencer a população em geral e os grupos empresariais locais em específico sobre a viabilidade e as vantagens do projeto de urbanização e industrialização para Curitiba. A partir desse seminário, o grupo local de acompanhamento, referenciado na citação acima, foi transformado na Assessoria de Planejamento e Pesquisa Urbana de Curitiba (APPUC), o que se tornou o primeiro ato concreto de institucionalização do Plano. Através da Lei nº 2 828/66, o Plano Diretor foi institucionalizado, bem como a APPUC se tornou o Instituto de Planejamento e Pesquisa Urbana de Curitiba (IPPUC), a partir da Lei nº 2.660 do dia 1º de dezembro de 1965. O Plano Diretor possuía as seguintes características:

- 1) crescimento linear de um centro servido por vias tangenciais de circulação rápida;
- 2) hierarquia de vias;
- 3) desenvolvimento preferencial da cidade no sentido Nordeste-Sudoeste;

- 4) policentrismo e adensamento;
- 5) extensão e adequação das áreas verdes;
- 6) caracterização das áreas de domínio de pedestres;
- 7) criação de uma paisagem urbana própria (OLIVEIRA, 2001, p. 98-99).

O IPPUC seria o órgão responsável pela implantação do projeto modernizador previsto pelo Plano Diretor da cidade de Curitiba. Suas principais tarefas seriam: a elaboração e o detalhamento de projetos; o controle e a implementação do Plano Diretor; e a execução de projetos em cooperação com outros órgãos da administração. Durante as gestões de Jaime Lerner e Saul Raiz, a organização do IPPUC englobaria funções comumente empregadas a outros órgãos administrativos.

Enfim, chegamos aos anos de 1970, período em que, segundo Rechia (2003), Curitiba inovou em termos de política urbana de controle do meio ambiente, através da criação do Departamento de Parques e Praças, vinculado à Secretaria Municipal do Meio Ambiente, “... que atuava inicialmente na implantação de parques lineares, com o propósito de proteção do sistema de drenagem natural e preservação das matas ciliares” (RECHIA, 2003, p. 94), e através da criação de mecanismos legais de controle e proteção ao meio ambiente – a Lei de Zoneamento e Uso do Solo (1975) e o Decreto Municipal de Preservação de Fundos de Vale (1976) – considerando que, até então, o Governo Federal seria o único setor da administração pública que havia sido responsável pelo meio ambiente. Nesse período, como dissemos anteriormente, foi implantado o Parque Municipal Barigüí.

O Parque Municipal Barigüí possui uma área correspondente à extensão de 1.400.000 m² e se integra a uma dimensão de 9.946.916 m² áreas de verdes, entre parques, praças e bosques construídos em Curitiba naquele período de 1972-1982, sendo que isso correspondeu a uma ampliação de aproximadamente 9,7 m² de área verde por habitante de Curitiba, ao passo que Curitiba possuía, segundo o IBGE, uma população de aproximadamente 1.024.975 de pessoas no ano de 1980 (cf. Oliveira, 2001). O Parque Barigüí foi inaugurado mais especificamente em 1972, no mesmo período em que também foram inaugurados o Parque São Lourenço (203.918 m²) e o Parque Iguaçu. “A partir desse momento (1972), foram plantadas em média 60.000 árvores/ano” (OLIVEIRA, 2001, p. 100), como decorrência de uma campanha de proteção e plantio de árvores da Prefeitura Municipal de Curitiba (PMC), cujo ideal político era traduzido pelo lema “Nós damos a sombra, você a água fresca”. Em 1973, foi aprovada a Lei Municipal nº 4.557/73, que dizia respeito à iniciativa estatal de preservação e proteção da vegetação arbórea (cf. OLIVEIRA, 2001). No final de 1974, Curitiba possuía 16 metros de área verde por habitante, índice mínimo estipulado para as

idades pela Organização Mundial de Saúde (OMS), considerando que, no final dos anos de 1960, ela possuía apenas 1 metro de área verde por habitante, de acordo com. Rechia (2003).

Ainda que a política de planejamento urbano do prefeito Jaime Lerner tenha assumido essas ações de construção e preservação de áreas verdes – como parques, bosques, praças, etc. – não podemos dizer que ela tenha brotado de uma necessidade ecológica, que emergiu das exigências concretas da população curitibana, de preservação e ampliação das áreas verdes, mas veio a existir por ocasião de uma política de prevenção das enchentes, de uma ação municipal sobre uma circunstância pontual da vida cotidiana na cidade de Curitiba. Sobre esse ponto, vale destacar a confirmação do engenheiro Nicolau Kluppel, num depoimento numa pesquisa sobre áreas verdes, de que a verba que foi utilizada para a construção dos parques Barigüí e São Lourenço foi conquistada pela Prefeitura de uma política de drenagem – logo, uma política de saneamento básico, e não de arborização ou ambientalização – do Banco Nacional de Habitação (BNH) (cf. Oliveira, 2001, p. 101). O discurso ambientalista só se tornaria o discurso oficial da Prefeitura nos anos de 1990, com a publicação de um número da *Revista do IPPUC – Memória da Curitiba urbana* em 1990, cujo título teria sido “Escola ecológica de urbanismo”, onde podemos encontrar uma preocupação em sintetizar as ações municipais de cunho ambientalista que, cumpridas determinadas etapas e programas específicos, poderiam promover as transformações necessárias para a elevação de Curitiba à condição de *capital ecológica*:

[...] o sentido geral da criação dos parques e bosques curitibanos concentrou-se, fundamentalmente, nos três primeiros parques (Iguaçu, Barigüí e São Lourenço), criados nos anos 70, década de maior incremento nas áreas verdes públicas no município. A função desses parques, no momento em que foram idealizados, uniu de um lado a antiga idéia “de dar água à cidade” do então arquiteto do IPPUC dos anos 60, Jaime Lerner, e, de outro, uma solução técnica encontrada para combater enchentes na cidade surgida quando da grande enchente que vitimou a antiga usina de curtume do São Lourenço no começo dos anos [19]70, quando o mesmo Lerner era Prefeito da cidade. Vingou nesse momento a idéia de dar água à cidade emoldurando essa “água” com áreas verdes, através de obras de saneamento e infraestrutura urbana que evitassem ao máximo possível o problema das enchentes. Nascia assim a política de criação de grandes parques (com grandes lagos-reservatório em seu interior), debitária de circunstâncias pontuais e não necessariamente ecológicas (OLIVEIRA, 2001, p. 101).

Portanto, quando da implantação do Parque Barigüí (1972), o planejamento urbano de Curitiba passava por uma fase em que o IPPUC não apenas planejou ou pesquisou, mas gerenciou a implementação do Plano Diretor. A partir de meados dos anos de 1970 e durante os anos de 1980, o planejamento urbano de Curitiba consistiu numa ação de equipar a cidade, ou seja, o progresso da modernidade urbana passa, para os planejadores desse período, pelo

progresso da cidade no que se refere à educação, recreação, transporte coletivo, áreas de lazer, etc. De acordo com Rechia (2003), foram criados em Curitiba 30 parques, 300 praças e vários bosques num período de trinta e um anos (1972-2003), sendo que a maioria desses espaços foi projetada pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente, supervisionada pelo IPPUC e, atualmente, mantida pelo Departamento de Parques e Praças.

Assim sendo, ainda resta-nos perguntar se essas transformações ocorridas no plano das políticas de planejamento urbano, se toda a implantação de numerosos e diversificados espaços de lazer (parques, bosques, praças, etc.), se todo esse reordenamento estatal da paisagem urbana, se todas essas transformações estruturais foram acompanhadas de transformações dos comportamentos da população habitante de Curitiba. Em relação a essa inquietação, encontramos em Rechia (2003) alguns indícios sobre a ocupação dos parques e bosques públicos de Curitiba, com ênfase sobre a ocupação dos parques aos finais de semana por diferentes camadas sociais da população de Curitiba:

Os parques, as praças e os bosques viraram "praia" dos curitibanos. São mais de 300 praças, trinta parques e diversos bosques. Neles circulam, em média, 150 mil pessoas por semana. Segundo observação de campo deste estudo, das pessoas que aliam caminhadas, corridas e exercícios com pontos de encontros, principalmente nos fins de semana, às famílias de diferentes camadas sociais que buscam nos parques espaços para as mais diversas vivências no âmbito do lazer (RECHIA, 2003, p. 126).

No que se refere especificamente ao Parque Barigüí, Rechia (2003) assinala que, de acordo com dados coletados pela própria autora junto à Secretaria Municipal de Meio Ambiente em maio de 2003, cerca de 50.000 pessoas freqüentam o referido parque aos finais de semana. Rechia aborda o Parque Barigüí como foco do seu estudo sobre a relação entre cidade e natureza nas experiências de lazer nos espaços públicos da cidade de Curitiba, porque: 1) o referido parque apresenta uma ampla diversidade de freqüentadores e de formas de apropriação do espaço; 2) as pessoas que a autora abordou fizeram constante menção ao Parque Barigüí quando questionadas sobre o conhecimento dos parques de Curitiba; e 3) grande quantidade de equipamentos de lazer alocados no interior do Parque Barigüí (pista de *Cooper*, pista de patinação, ciclovias, campos de futebol, áreas de voleibol, gramado, trilhas, churrasqueiras, quiosques, bancos em alguns trajetos, equipamentos de alongamento e exercícios físicos, parque de diversões, Centro de Exposições, Museu do Automóvel, academia de ginástica e musculação, bares, restaurantes, etc.). Em linhas gerais, a autora sublinha que estamos falando de um parque central que “... reúne condições ímpares de representatividade do modelo de parques implantados em Curitiba” (RECHIA, 2003, p. 128).

Numa pesquisa realizada e publicada em maio de 2008 pela *Paraná Pesquisas* com habitantes da cidade de Curitiba que freqüentam algum parque público do município, aproximadamente 45% dos entrevistados disseram que o Parque Barigüí é o melhor parque de Curitiba, seguido na ordem de preferência pelo Parque Tanguá (17,22%) e pelo Jardim Botânico (16,51%). Nessa mesma pesquisa, aproximadamente 44% dos entrevistados disseram que o principal problema dos parques públicos de Curitiba é a “segurança”, seguida pelos problemas de “limpeza” (13,68%).

Neste capítulo, procuramos reunir algumas informações através das quais pudéssemos explicitar – para o leitor e para nós mesmos – uma imagem mais nítida do campo no qual realizamos as observações e as entrevistas que constituem o arcabouço metodológico deste trabalho. No mais, conseguimos, através de um levantamento bibliográfico, entrar em contato com a história das políticas de planejamento urbano que culminaram na implantação do Parque Barigüí na cidade de Curitiba, de modo a apreender os desdobramentos estruturais que reagiram sobre a sociedade urbana na produção em longo prazo dos costumes de lazer e da interação entre diferentes tribos urbanas. Portanto, apresentamos uma reconstrução histórica do parque no qual, aos finais de semana, as tribos urbanas exibem seus costumes em meio a paisagem urbana; cabe, a partir de agora, seguir ao relato da experiência de campo no referido parque. Como foi o contato com as tribos urbanas? Que tribos são essas? O que seus membros fazem? Do que gostam? O que pensam uns dos outros? Esses serão os assuntos dos próximos capítulos.

Capítulo III

O lazer das tribos urbanas

3.1 - Sobre a observação na pesquisa sociológica

A problematização do método torna-se uma exigência de toda e qualquer investigação sociológica, na medida em que – sendo o método a atitude do homem diante de uma realidade – o sociólogo se coloca na condição de investigador e, por conseguinte, produz reflexões e estratégias para que ele então possa conduzir sua pesquisa a respeito de um determinado fenômeno social. Em linhas gerais, todo sociólogo lida concretamente com uma série de situações investigativas que podem ser resolvidas através da utilização de recursos intelectuais que lhe permitam efetuar uma leitura de um determinado fenômeno social. Nesse caso, pretendemos efetuar uma discussão concernente ao emprego do método sociológico, mais especificamente sobre a observação como recurso intelectual que deve colocar o sociólogo em condições de trabalho favoráveis para a explicação de um determinado fenômeno social. A condução do trabalho investigativo é importante demais para ser relegada à obscuridade, do que decorre a revisão metodológica através da discussão que segue neste tópico, no qual dialogamos com sociólogos que deixaram contribuições para pensar o método que empregamos: a observação.

Começamos o diálogo sobre método sociológico, no que se refere mais especificamente à observação, com aquele que veio a ser considerado como o “fundador” da sociologia na modernidade: Émile Durkheim foi o primeiro sociólogo a elaborar um conjunto de princípios fundamentais que devem reger a observação para que o conhecimento sociológico seja reconhecido como sendo um conhecimento “positivo” dentro do campo científico. Em sua obra intitulada “*As regras do método sociológico*”, Durkheim explicita algumas lições a respeito de como o sociólogo deve proceder no tratamento de uma nova ordem de fenômenos que ainda não havia sido objetivada por algum ramo da ciência moderna: estamos falando dos fatos sociais. Para Durkheim, os sociólogos ainda não haviam produzido, até o seu período, um modo de lidar com esses fenômenos – os fatos sociais – que fosse suficientemente metódico e objetivo para que fosse considerado científico, ou seja, eles não haviam assumido uma postura intelectual diante dos fenômenos da vida coletiva, tais como os físicos e os químicos assumiram diante dos fenômenos da vida natural. Que postura intelectual é essa? A postura de uma pessoa se propõe a descobrir e conhecer as leis de

funcionamento inscritas no próprio universo, pois, segundo Durkheim, não cabe ao sociólogo mudar ou questionar as leis de funcionamento da vida social, apenas conhecê-las melhor para melhor podermos viver em sociedade. Observar o funcionamento de uma coletividade tal como o biólogo observa o funcionamento de um organismo seria, para Durkheim, a única saída legítima para o sociólogo que pretende conhecer cientificamente os fatos sociais.

Acontece que as pessoas não conseguem viver entre as coisas sem formular idéias a respeito delas. Conforme lidamos com as coisas do nosso cotidiano, adquirimos um conjunto de noções sobre essas coisas como o produto de uma experiência contínua e vulgar. Esse conjunto de noções termina por tornar essas coisas cada vez mais familiares na medida em que as substitui. Essas noções produzidas pela e para a vida cotidiana são denominadas por Durkheim como sendo prenoções, porque são noções formuladas grosseiramente, sem qualquer exame metódico ou minucioso que seja, e, de forma imediata, substituem a realidade das coisas, desfigurando-as: as especulações substituem e desfiguram as realidades porque as primeiras são de fácil acesso ao homem simples em seu dia-a-dia. Logo, quando uma determinada categoria de cientistas objetiva uma nova ordem de fenômenos, estes já se encontram representados pelas pessoas através de prenoções. Antes mesmo que os sociólogos começassem a estudar objetivamente os fatos sociais, as pessoas já haviam formulado idéias e noções a respeito dos fenômenos que atingiam sua sensibilidade e que chamavam sua atenção:

Os homens não esperaram o advento da ciência social para formularem idéias sobre o direito, a moral, a família, o Estado e a própria sociedade; pois não poderiam passar sem elas em sua existência. Ora, é sobretudo na sociologia que as prenoções, para retomar a expressão de Bacon, estão em estado de dominar os espíritos e de substituir às coisas [...] A organização da família, do contrato, da repressão, do Estado, da sociedade aparecem assim como um simples desenvolvimento das idéias que formulamos a respeito da sociedade, do Estado, da justiça, etc. Por conseguinte, tais fatos e outros análogos parecem não ter realidade senão nas idéias e pelas idéias [...] (DURKHEIM, 1978a, p. 16).

Durkheim nos ensina que essas prenoções não são boas, justamente porque elas nos conduzem à adoção de uma visão fantasiosa da realidade social, produto da especulação individual. Devemos conhecer uma coisa a partir do tratamento da própria coisa, e não das noções que vulgarmente formulamos a respeito dela. Se assumirmos as prenoções como verdades, torna-se desnecessário estudar a realidade sobre a qual essas prenoções se sobrepõem. Ocorre que as propriedades essenciais não podem ser apreendidas, de uma vez por todas, pelos caracteres aparentes dos fenômenos, considerando que as prenoções são formulações produzidas a partir do contato imediato do homem com a exterioridade dos fenômenos. Durkheim enuncia, então, que devemos desconfiar das primeiras impressões, ou

seja, devemos afastar todas as prenoções para que possamos aprofundar o conhecimento dos fatos sociais. Aprofundar o conhecimento dos fatos sociais significa partir de uma apreensão dos caracteres exteriores para uma apreensão dos caracteres essenciais do fenômeno, que possuem um elevado valor explicativo. Acontece que as prenoções deturpam o olhar do sociólogo, afastam-no de sua tarefa científica e aproximam-no de suas paixões e crenças a respeito do fato social investigado. Para que o sociólogo consiga se despir de sua passionalidade no tratamento dos fatos sociais, ele deve observar cuidadosamente a manifestação do fato social no seio de uma determinada coletividade. O biólogo não deve pressupor o funcionamento do coração, ele deve observar cuidadosamente os mecanismos internos do coração para compreender o seu funcionamento. A observação se afigura como a atitude da qual o sociólogo se vale para apreender determinados aspectos dos fatos sociais que não são passíveis de serem apreendidos imediatamente, através do olhar despreparado para a ciência:

É preciso, então, que o sociólogo, no momento em que determina o objeto de suas pesquisas ou no decorrer de suas demonstrações, profíba resolutamente a si próprio o emprego de conceitos formados exteriormente à ciência e para fins que nada têm de científicos. É preciso que se liberte destas falsas evidências que dominam o espírito do vulgo, que sacuda de uma vez por todas o jugo de categorias empíricas que hábitos muito arraigados acabam por tornar tirânicas, muitas vezes (DURKHEIM, 1978a, p. 28).

O ponto de partida para a produção do conhecimento sociológico seria tratar os fatos sociais como coisas. Com efeito, é coisa tudo o que se constitui como dado sobre o qual o sociólogo lança seu olhar, ou seja, é coisa tudo aquilo que está em condição de ser observado metodicamente pelo sociólogo. Nas palavras de Durkheim, “... é coisa tudo que é dado, tudo que se oferece ou antes se impõe à observação” (DURKHEIM, 1978a, p. 24). Mas como o sociólogo pode saber se está lidando com um fato social propriamente dito se, no início de sua investigação, ele só consegue acessar as características aparentes do fenômeno? Nesse caso, como o sociólogo delimita seu objeto de investigação como sendo um fato social sem mesmo ter tido ainda a oportunidade de observá-lo? Vejamos como o próprio Durkheim responde a esses questionamentos:

[...] no momento em que a pesquisa apenas começa, quando os fatos não foram ainda submetidos a nenhuma colaboração, os únicos de seus caracteres que podem ser atingidos são os que se mostram assaz exteriores para se tornarem imediatamente visíveis. Os que estão mais profundamente situados são, sem dúvida, mais essenciais; seu valor explicativo é mais elevado, mas são ainda desconhecidos nesta fase da ciência, e não podem ser apreendidos antecipadamente senão substituindo-se à realidade alguma concepção do espírito. É, pois, entre os caracteres mais exteriores que se

deve procurar a matéria para a definição fundamental (DURKHEIM, 1978a, p. 30).

De acordo com Durkheim, entendemos que, quando da delimitação do seu objeto de investigação, o sociólogo deve se apoderar dos fenômenos que possuam características exteriores em comum. Ainda que essas características pouco signifiquem para a compreensão do fato social, elas são tudo o que o sociólogo possui ao alcance do seu olhar quando inicia sua investigação. Se as propriedades essenciais do fato social só podem ser apreendidas através da observação cuidadosamente conduzida, não é possível que elas estejam ao alcance do sociólogo antes mesmo que ele inicie sua pesquisa. Reconhecer e agrupar determinados fenômenos aparentemente similares é apenas uma forma de delimitar o que deve ser observado e sobre o que a teoria sociológica diz respeito.

Como exemplo da operação intelectual relatada no parágrafo anterior, Durkheim demonstra como podemos reconhecer determinados eventos como sendo eventos criminosos. Como reconhecemos preliminarmente o que seria e o que não seria crime para que, então, possamos observar o crime sob a perspectiva de tomá-lo como objeto do conhecimento sociológico? Ora, todo crime suscita uma punição. A punição é uma característica exterior do crime, pois nada explica a respeito dele; mas, ainda assim, a punição se afigura como uma pista bastante útil, porque, através dela, conseguimos delimitar aquilo que pode ser observado pelo sociólogo que se propõe a estudar o crime. Essa forma de classificar as coisas não depende do sociólogo e nem das prenoções que poderiam deturpar sua observação, porque a marca através da qual se opera essa classificação é um dado que está circunscrito no próprio real e que pode ser constatado por todos. Se existe uma lei ou alguma convenção coletiva qualquer que prevê a punição para o criminoso, é porque o crime é algo normal. Mas o crime não é um fato social porque é algo normal, mas porque é tomado coletivamente enquanto tal e porque produz efeitos coletivamente reconhecidos: é de conhecimento coletivo que o crime suscita uma punição, seja ela justa ou não. “O crime anormal é, pois, ainda um crime e deve, por conseguinte, ser incluído na definição de crime” (DURKHEIM, 1978a, p. 35). Os caracteres aparentes são úteis para a ciência na medida em que o sociólogo os considera sob a condição de ultrapassá-los para chegar aos caracteres essenciais, através da observação. Curiosamente, o ponto de partida do conhecimento sociológico é o conhecimento de senso comum:

Uma vez que a definição, cuja regra acabamos de formular, aparece no início da ciência, não pode ter por objetivo exprimir a essência da realidade; deve apenas colocar-nos em estado de chegar ulteriormente a ela. Tem por função única fazer-nos entrar em contato com as coisas e, como estas não podem ser

atingidas pelo espírito a não ser a partir do exterior, é pelo exterior que a definição as exprime. Porém, não é porque a definição exprime as coisas que deve também explica-las; fornece apenas o primeiro ponto de apoio necessário às nossas explicações. É claro que a punição não cria o crime, mas é pela punição que o crime se revela exteriormente a nós, e, por conseguinte, é dela que se deve partir se quisermos chegar a compreendê-lo (DURKHEIM, 1978a, p. 36).

Através do diálogo com Durkheim, aprendemos algumas importantes lições sobre a observação dos fatos sociais. Entretanto, a observação de diferentes fatos sociais, ou então a observação de um mesmo fato social que se manifesta sob diferentes circunstâncias, demanda uma diferenciação em termos de procedimento, porque, nesses casos, o sociólogo lida com dados muito diferentes entre si. A natureza do fato social e as circunstâncias de sua manifestação demandam um modo específico de abordá-lo, do que decorrem as minúcias peculiares de cada observação. As minúcias da observação só podem ser precisadas conforme definimos a modalidade da pesquisa que realizamos e conforme essa mesma pesquisa se constitui ao longo de sua realização. Considerando as características do presente estudo, que se dirige à compreensão sobre a interação das tribos urbanas na produção do fenômeno do lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, dedicaremos nossa redação, a partir de agora, à discussão sobre a observação numa modalidade de pesquisa denominada estudo de caso.

De acordo com Becker (1999), o termo “estudo de caso” se originou numa tradição da pesquisa médica e psicológica, na qual se entrevê a possibilidade de realizar declarações teóricas a respeito de um determinado fenômeno através da exploração minuciosa de um único caso. Nesse sentido, um médico poderia elaborar declarações teóricas sobre uma patologia através do exame minucioso de um determinado caso clínico. Essa modalidade de pesquisa foi adaptada pelos estudiosos em Ciências Sociais por conta de trabalhos monográficos que abarcaram variados temas, como cidades industriais, bairros urbanos, instituições escolares, hospitais mentais, organizações criminosas, etc. Desde que a sociologia incorporou o estudo de caso como uma de suas principais modalidades de pesquisa, os sociólogos vêm se deparando com uma série de problemas teóricos e descritivos. Passaremos agora para um maior detalhamento dos problemas trazidos à baila do debate sociológico pelo emprego do estudo de caso.

Na medida em que os sociólogos aprofundam seu envolvimento com uma comunidade ou organização, eles se deparam com uma enormidade de acontecimentos, eventos, processos, normas, costumes, formulações linguísticas, etc., ou seja, os dados com os quais o investigador deve lidar não estão pressupostos de imediato com a opção pelo estudo de caso: eles revelam sua ampla variedade na medida em que o emprego das técnicas de pesquisa vai

delineando os primeiros contornos do estudo de caso que se realiza. Essa “avalanche empírica” termina muitas vezes por confundir o trabalho sociológico, na medida em que o investigador deve incorporar ao seu diário de campo toda a variedade de experiências vividas em campo e, por conseguinte, vislumbrar o alcance teórico das evidências empíricas coligidas. Nesse intento, o sociólogo procura por relações entre as evidências de uma mesma instância empírica, e mesmo entre as instâncias empíricas reconstruídas durante a sua pesquisa, ao passo que todas essas relações remetem o sociólogo ao estudo de teorias e conceitos propugnados por outros pensadores que focalizaram fenômenos sociais correlatos:

[...] é utópico supor que se pode ver, descrever e descobrir a relevância teórica de *tudo*. Os investigadores tipicamente terminam se concentrando nuns poucos problemas que parecem ser de maior importância no grupo estudado – problemas que se ligam a muitos aspectos da vida e da estrutura do grupo. Desse modo, um estudo de comunidade pode vir a se concentrar nos problemas de industrialização e contato cultural, ou um estudo de um bairro urbano pode se concentrar na relação entre etnicidade e classe social (BECKER, 1999, p. 119).

De fato, o caso a ser investigado pelo sociólogo demanda uma série de esforços que muitas vezes não são contemplados pelo conjunto das atividades investigativas de uma pesquisa. Muitos dos problemas levantados pelo sociólogo a respeito do caso estudado são relegados à periferia de suas preocupações, adquirem um valor explicativo reduzido se comparados com os problemas eleitos como centrais, dado o alcance teórico que determinadas evidências empíricas assumem quando da focalização dos problemas centrais a serem investigados. Ainda assim o estudo de caso não deixa de ter seus méritos, na medida em que prepara o sociólogo para lidar com descobertas inesperadas, que, por vezes, concorrem para que ele reconsidere suas hipóteses de trabalho, ou mesmo que reoriente o desenvolvimento do seu estudo. Dada a enorme variedade de dados coligidos, o estudo de caso leva o sociólogo a mapear as interdependências entre a multiplicidade de fatos observados, e a considerar, ainda que de maneira aligeirada, os fenômenos que tangenciam ou mesmo que ferem diretamente o problema da sua investigação.

Becker ressalta os cuidados técnicos que devem ser tomados pelo sociólogo dedicado à realização de um estudo de caso, separando-os em duas frentes: os cuidados relacionados às técnicas de observação e os cuidados relacionados às técnicas de análise. Passaremos agora para estes cuidados técnicos que interessam diretamente o presente trabalho.

Conforme Becker (1999), a observação ainda se constitui como a principal ferramenta metodológica dos trabalhos que configuram estudos de caso, ainda que a observação esteja ligada aos demais métodos, como é o caso da entrevista, da coleta de documentos, da

estatística, para citar aqueles mais conhecidos pela comunidade acadêmica. A observação conduz o investigador às minúcias das modalidades de ação e de interação entre as pessoas que perfazem uma organização, uma comunidade ou um grupo. Nessa etapa, o investigador começa a encontrar respostas para perguntas que lhe ocorrem em campo, tais como: quem são essas pessoas? O que fazem? Como ocorre a interação entre essas pessoas? Quais são os tipos de pessoas que interagem? Quais são as implicações dessas modalidades de interação para a (des)continuidade dessa formação societária, seja ela uma comunidade, organização ou grupo social? Todas essas questões, bem como todas as outras que surjam do contato entre o sujeito-investigador e o sujeito-investigado, devem ser registradas seguidas pelas respostas que advenham do aprofundamento do observador em seu empreendimento metodológico:

O observador se coloca na vida da comunidade de modo a poder ver, ao longo de um certo período de tempo, o que as pessoas normalmente fazem enquanto realizam seu conjunto diário de atividades. Ele registra suas observações o mais breve possível depois de fazê-las. Ele repara nos tipos de pessoas que interagem umas com as outras, o conteúdo e as conseqüências da interação, e como ela é discutida e avaliada pelos participantes e outros depois do evento. Ele tenta registrar este material tão completamente quanto possível por meio de relatos detalhados de ações, mapas de localização de pessoas enquanto atuam e, é claro, transcrições literais das conversações (BECKER, 1999, p. 120).

Na citação acima, Becker resume as ações investigativas que conduzem o sociólogo na sua função de observador, de modo que conseguimos extrair lições básicas que dispõem ações fundamentais de toda observação. Muito embora o processo investigativo seja delineado pelas formas concretas de interação entre sujeito-investigador e sujeito-investigado, encontramos em Becker (1999) alguns princípios básicos que devem ser observados por todos aqueles que se propõem a realizar um estudo de caso observacional: ele demonstra não apenas o que deve ser observado pelo investigador (modalidades de interação, tipos sociais envolvidos na interação, as implicações das modalidades de interação social e as expectativas/avaliações dos tipos sociais sobre a interação), como também indica como o investigador deve proceder no registro daquilo que foi observado durante o trabalho de campo (relato detalhado das ações e dos eventos, mapeamento da localização das pessoas em suas ações rotineiras e transcrição literal das conversas).

Entretanto, como o observador acaba mantendo um contato prolongado com a população de estudo, pode ocorrer que determinados sentimentos, afeições ou mesmo laços de lealdade interfiram na observação, no registro ou mesmo na leitura e análise de uma comunidade, organização ou mesmo de um grupo social. No que se refere à observação, pode ocorrer que os acontecimentos estudados sejam tão perigosos ou mesmo desagradáveis que

terminem por reduzir o tempo necessário de contato do investigador com a população de estudo. No que se refere ao registro, pode ocorrer que o investigador deixe de tomar nota de determinadas ações ou acontecimentos, seja por medo de represálias de facções ou grupos de pessoas, seja pela intenção de proteger a imagem da população de estudo. No que se refere à leitura e análise dos dados, pode ocorrer que o investigador esteja tão profundamente ligado e leal a população do seu estudo, que ele passa a não enxergar determinadas evidências que tornariam as ações e as crenças da população de estudo – e, talvez mesmo, do próprio investigador – passíveis de críticas. Todos esses entraves são designados genericamente com o problema do *bias*²⁰, isto é, o problema do viés. Vejamos como Becker sugere a prevenção do bias:

O *bias* pode ser evitado reproduzindo cuidadosamente um relato completo de todos os eventos observados; buscando cobrir todas as variedades de eventos através de algum tipo de mecanismo de amostragem primitiva (fazer observações em momentos diferentes do dia ou do ano, procurar deliberadamente membros de grupos diferentes da comunidade ou da organização, e assim por diante); e formulando hipóteses tentativas à medida que o trabalho de campo prossegue e depois procurando deliberadamente casos negativos (BECKER, 1999, p. 121).

Na medida em que o observador resolve o problema do bias, ele deve atentar para os tipos de dados com os quais ele venha a lidar em seu trabalho de campo. Becker (1999) nos indica a importância de determinados tipos de dados para a explicação dos fenômenos sociais: ele aponta que o observador deve estar particularmente atento para as situações que sejam definidas como “situações-problema” pela população de estudo; para as nuances lingüísticas; para as modalidades individual e coletiva de comunicação; para os documentos produzidos pela comunidade, organização ou grupo social; e para o tratamento estatístico.

Se observarmos atentamente as situações encaradas pela formação societária em questão como situações de conflito, ou seja, como “situações-problema”, poderíamos ganhar vias de acesso às expectativas e/ou interesses da população estudada: “... quando as expectativas são violadas, advém o problema” (BECKER, 1999, p. 121).

As nuances de linguagem seriam também um canal de acesso ao mundo simbólico de uma determinada formação societária, na medida em que, através de uma minuciosa observação, o sociólogo consegue perceber “... a existência de situações, eventos e pessoas que os membros do grupo consideram suficientemente distintos para merecerem ser

²⁰ *Bias* é uma palavra de origem inglesa que designa a parcialidade das opiniões e a tendência que leva alguém a privilegiar uma coisa ou pessoa em detrimento de outra. Nas Ciências Sociais, o *bias* seria aquele olhar parcial, deturpado e fantasioso do pesquisador, que acarreta distorções na descrição ou análise dos fatos sociais, sejam elas conscientes ou inconscientes.

lingüísticamente caracterizados de modo específico...” (BECKER, 1999, p. 122). Nesse caso, o sociólogo deve observar quando o uso de um determinado termo se aplica e quando ele não se aplica, bem como quando esse mesmo termo assume esse ou aquele sentido.

Quando o sociólogo observa o comportamento habitual de uma determinada população, ele não apenas vê coisas: ele também ouve coisas. Se o sociólogo atentar para as declarações isoladas, ele pode se aproximar de opiniões e expectativas particulares de um indivíduo, bem como suas origens e experiências anteriores e/ou exteriores à sua participação num determinado grupo, organização ou comunidade. Se, por outro lado, o sociólogo atentar para as declarações em grupo, ele estará penetrando nas modalidades de comunicação de uma determinada formação societária, ao passo que começa a perceber o que os membros dizem quando estão fortemente integrados num grupo, organização, comunidade, bairro, etc. “A diferença entre opinião particular e comunicação pública pode fornecer indicações importantes das normas do grupo” (BECKER, 1999, p. 122).

É possível que as pessoas envolvidas na manutenção de uma determinada organização ou comunidade, durante um determinado período de tempo, venham a produzir documentos (atas de reuniões, relatórios periódicos, jornais, cartazes, folders, etc.) que contribuam para que o sociólogo consiga interpretar a história dessas formações societárias. O sociólogo deve observar quais foram os propósitos e os procedimentos que determinadas pessoas adotaram para produzir esse ou aquele documento de uma determinada organização ou comunidade.

Por fim, o observador pode produzir suas próprias estatísticas para auxiliar suas reflexões a respeito da regularidade de um determinado gesto ou mesmo de um determinado evento. O acesso aos dados numéricos que traduzem a quantidade de pessoas que freqüentam as festas de um clube pode revelar indícios sobre a parte tomada pela festa na vida cotidiana de um bairro ou mesmo sobre o impacto do clube na emolduração do lazer noturno de determinada categoria social.

Passaremos agora para as questões relacionadas às técnicas de análise, ou seja, aos cuidados que o investigador deve tomar quando da realização de um exame do material empírico coligido, sob a perspectiva de explicar um determinado fenômeno social. Para Becker (1999), o material empírico pode ser analisado pelo sociólogo na medida em que esse mesmo material vai sendo obtido no decorrer da observação. Como a coleta do material e reconstrução das instâncias empíricas demanda um longo período de tempo, torna-se possível ao sociólogo realizar suas análises ao passo que obtém os achados de observação. Desse modo, ele não precisa esperar que a coleta de dados termine para então iniciar suas análises, como também pode utilizar os resultados dos problemas investigados numa etapa da coleta de

dados para orientar a coleta de dados numa outra etapa da pesquisa. Diferentes etapas de uma investigação evocam problemas sociológicos diferentes.

Aliás, Becker anuncia que o problema central de uma investigação pode não estar definitivamente elucidado no início da realização do trabalho empírico e/ou analítico. Além do mais, pode acontecer que o investigador descubra, ao longo do trabalho empírico, outros problemas mais dignos de serem analisados. Na medida em que o investigador delimita seu problema central, ele seleciona teorias, hipóteses e conceitos que podem auxiliá-lo na compreensão do fenômeno social. Desse modo, o trabalho empírico influencia a mobilização das teorias, dos conceitos e das hipóteses, em suma, do trabalho analítico propriamente dito. Por outro lado, como demonstramos, a análise do material empírico na medida em que ele é coletado leva o investigador a reorientar sua coleta de dados nas diferentes etapas da investigação. Portanto, a delimitação do problema se concretiza a partir da interdependência entre o trabalho empírico e o trabalho analítico:

No início, o pesquisador pode não ter certeza de que problema é o que mais merece estudo na comunidade ou organização na qual está trabalhando; ele dedica seus primeiros esforços analíticos à descoberta de problemas dignos de atenção e de hipóteses que se mostrarão mais úteis para abordá-los. Os pesquisadores freqüentemente descobrem que o problema que eles se dispuseram a estudar não é tão importante quando algum outro problema que não haviam previsto estudar (BECKER, 1999, p. 123-124).

Em decorrência do tensionamento entre teoria e empiria nas etapas iniciais e intermediárias da pesquisa, o sociólogo se aproxima da fase final de sua investigação quando consegue reunir e sistematizar vários modelos de partes de uma formação societária. O refinamento das análises sobre cada uma das partes deve ser seguido de uma integração entre essas num modelo da formação societária. Cabe ressaltar que o modelo pode ser entendido como uma réplica, uma representação das relações entre as inferências do sociólogo sobre as parcelas da formação societária sob a qual ele se debruçou na realização do seu estudo de caso. A construção de um modelo “... fornece respostas para as questões teóricas do estudo e demonstra a contribuição de cada parte da estrutura analisada para a explicação do fenômeno em questão” (BECKER, 1999, p. 127).

No entanto, como poderíamos dissolver as especificidades de cada parcela estudada na construção de um modelo? Como podemos estabelecer as relações entre as análises parcelares e as análises genéricas de uma formação societária? Becker nos diz que, quando da realização de um estudo de caso, o sociólogo filtra as características únicas de cada instante da pesquisa e termina por se preocupar com as características genéricas que se apresentaram ao longo do processo investigativo. Dito de outro modo, o sociólogo retém as regularidades do caso

estudado sob a perspectiva de explicar um determinado fenômeno social. Vejamos um exemplo dessa técnica de análise:

[...] poder-se-ia estudar uma prisão ou escola buscando descobrir quais são os status e formas características de interação numa instituição na qual uma classe de participantes está presente involuntariamente. O resultado seria um modelo que poderia também ser aplicado a outras instituições com as mesmas características, tais como hospitais mentais (BECKER, 1999, p. 128).

Passaremos agora para as reflexões de um sociólogo brasileiro sobre o papel da observação no processo de reconstrução da realidade. Estamos falando do professor Florestan Fernandes. Chegamos até Florestan neste momento porque seus debates metodológicos travados e escritos no ano de 1957, por ocasião do Colóquio sobre Metodologia das Ciências Sociais no Centro de Estudos Políticos e Sociais, em Lisboa, podem ser articuladas às considerações assinaladas por Becker (1999) que foram descritas neste tópico. Além do mais, as reflexões metodológicas que estaremos apresentando nos remetem à década de 1950, período no qual podemos perceber o avanço e aprimoramento das Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, com os trabalhos acadêmicos de grandes pensadores, como é o caso de Fernando Henrique Cardoso, Ruth Correia Leite Cardoso, Octávio Ianni, José Arthur Gianotti, Renato Jardim Moreira e Paul Singer, que atuavam nesse período como assistentes do professor Florestan Fernandes na cátedra de Sociologia I²¹.

Para Florestan Fernandes, o sociólogo não lida diretamente com fatos ou fenômenos sociais, mas com instâncias empíricas que reproduzem tais fatos ou fenômenos. Aquele que pretende produzir conhecimento nas Ciências Sociais, em geral, e na sociologia, em específico, deve se valer de atividades intelectivas porque elas podem conduzi-lo à possibilidade de obter, selecionar e coligir as instâncias empíricas relevantes para um determinado empreendimento investigativo. A reconstrução metódica do universo empírico afigura-se, então, como uma condição inexorável para que o sociólogo possa fazer declarações teóricas sobre os fenômenos sociais que operam numa determinada realidade social. É através da manipulação metódica das evidências empíricas que o sociólogo pode chegar a uma explicação dos processos e fenômenos em curso numa determinada formação societária:

Em suma, embora os “dados de fato” nada mais sejam que a matéria-prima

²¹ A respeito do período de patente fecundidade pelo qual passava a sociologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo nas décadas de 1940, 1950 e nos primeiros anos da década de 1960, devido às contribuições substanciais das pesquisas produzidas e orientadas pelo professor Florestan Fernandes para o aprimoramento das pesquisas em Ciências Sociais, ver Ianni (2004).

do conhecimento científico, nas referidas disciplinas torna-se essencial acumulá-los segundo certas regras que assegurem ao investigador a convicção subjetiva de que, nas diferentes fases da investigação, ele sempre terá o necessário domínio sobre as instâncias empíricas cruciais (FERNANDES, 2004, p. 126).

Florestan fez uma aposta. Émile Durkheim havia feito aposta semelhante em meados do século XIX e insistiu nessa mesma aposta até a sua morte, na aurora do século XX. Mas que aposta é essa que envolve as convicções de sociólogos de diferentes épocas, dentre os quais destacamos Florestan Fernandes e Émile Durkheim? Eles apostaram que o sociólogo poderia produzir um conhecimento positivo sobre os fenômenos sociais, caso ele esteja apto para acumular os dados brutos, ou seja, aqueles dados que emanam de uma realidade social e que servem de matéria-prima para a elaboração das instâncias empíricas, de acordo com certas regras, tendo em vista certos procedimentos que garantam um completo domínio do sociólogo sobre o material empírico nas diferentes etapas de sua investigação. Por outro lado, é interessante notar a percepção de Florestan sobre a devoção dos intelectuais à elaboração de modelos explicativos da realidade social, pois, segundo o seu entendimento, essa devoção deriva de uma ambição intelectual de transferir os padrões do conhecimento sociológico à explicação dos fenômenos sociais, em detrimento da mediação com a empiria. No momento, não vamos nos ater prolongadamente a essa questão, nem explicitaremos qualquer exame minucioso de alguma pesquisa em que ocorra essa transferência dos padrões de conhecimento da sociologia para a explicação dos fenômenos sociais. Ora, basta enunciar um alerta de Florestan a respeito do quão perniciosa para a investigação sociológica se torna uma operação investigativa que “sufoca” a leitura empírica numa determinada “maré” teórica.

Por outro lado, os atos de ir ao campo de pesquisa, ver coisas e ter *insights* não constituem propriamente as tais regras segundo as quais o sociólogo conseguiria sistematizar seu material empírico. As regras que se tornaram a grande aposta de Florestan e Durkheim demandam posturas intelectuais e procedimentos demasiadamente complexos, que estariam ao alcance daquelas pessoas que possuem um treinamento adequado no ramo investigativo das Ciências Sociais. Para Fernandes (2004), observar não significa simplesmente ver coisas porque, caso contrário, o conhecimento sociológico e o conhecimento de senso comum apresentariam semelhanças tanto em seus procedimentos intelectivos quanto em sua constituição teórica. De fato, a legitimidade da sociologia no campo científico depende dessa distinção:

O importante, parece, não é o que se “vê”, mas o que se observa com método [...] um pesquisador social sem treino adequado pode ver muito e identificar pouco; enquanto um pesquisador social com idéias rígidas acaba vendo

apenas os fatos que confirmam suas concepções (FERNANDES, 2004, p. 128).

Na citação acima, Fernandes aponta dois arquétipos de investigador social que comprometem suas observações: o primeiro se dirige ao campo, enxerga uma porção de coisas, mas, devido à sua carência de treino no método sociológico, acaba levantando poucas evidências dignas de reflexão teórica; o segundo também se dirige ao campo, mas, devido à rigidez de suas idéias, ele consegue enxergar apenas aquilo que pode corroborar concepções estabelecidas antes mesmo do início trabalho de campo. Para que o sociólogo não personifique nenhum dos dois arquétipos supracitados, sua observação deve possuir três características: 1) ela deve transcender a mera constatação dos fatos; 2) ela deve envolver a complementação da percepção sensorial por meios técnicos; 3) ela deve constituir o passo que é dado no sentido de obter, selecionar e coligir as instâncias empíricas de modo controlado. No final das contas, concordamos com Florestan no que se refere à delimitação do objetivo central da observação como sendo “... colocar o sujeito-investigador em posições favoráveis à percepção, direta ou indireta, de ocorrências ou de processos que precisam ser registrados e reconstruídos” (FERNANDES, 2004, p. 142).

Nas Ciências Sociais, torna-se necessária a reconstrução empírica do objeto de investigação, na medida em que ele não é dado, em suas propriedades internas, de maneira imediata pela natureza ao pesquisador. Nesse sentido, a reconstrução dos fenômenos sociais engloba um conjunto de operações técnicas e de operações lógicas. As operações técnicas seriam aquelas que se integram aos processos através dos quais o sociólogo investiga a realidade social. Já as operações lógicas seriam aquelas que se integram aos processos de inferência e de explicação da realidade social.

A observação afigura-se como o método geralmente empregado pelo sociólogo na busca pela reconstrução de uma determinada formação societária. Para Fernandes (2004), o processo de observação abarca três grupos de operações intelectuais: o grupo de operações que permite o acúmulo de dados brutos; o grupo de operações que permite identificar e selecionar, nessa massa de dados brutos, os fatos determinantes para a produção do fenômeno social investigado; e o grupo de operações através do qual o investigador seleciona, isola e colige as instâncias empíricas relevantes para a reconstrução e explicação dos fenômenos sociais, a partir de suas condições concretas de produção.

Ao primeiro grupo, correspondem algumas técnicas de pesquisa que devem ser utilizadas sob condições favoráveis de obtenção e acúmulo dos dados brutos. Nessa fase, a observação não se resume à verificação e ao registro dos fatos de modo passivo e acrítico:

sujeito-investigador e sujeito-investigado interagem constantemente e o fazem de diferentes maneiras. Essa interação é que constitui o cerne das reflexões a partir das quais o sociólogo (re)orienta suas investidas no campo de pesquisa.

Ao segundo grupo, correspondem a classificação, organização e avaliação do material empírico. Munido dessas operações, o sociólogo pode considerar a força hipotética das instâncias, ou seja, sua significação teórica para a reconstrução do objeto e para a explicação do fenômeno estudado. Vejamos os benefícios do segundo agrupamento de operações identificados por Fernandes:

[...] domínio prático sobre a “documentação” efetivamente útil para fins científicos; maior confiança nos dados de fato, selecionados para tratamento analítico ulterior; e um conhecimento prévio das possibilidades abertas pela “documentação” para atingir os alvos empíricos e teóricos da investigação (FERNANDES, 2004, p. 134).

Ao terceiro grupo, correspondem os procedimentos analíticos propriamente ditos. Esse grupo é dividido em dois momentos específicos: o momento de construção de “tipos empíricos”, que reproduzem o fenômeno estudado na forma como ele é considerado na situação investigativa; e o momento de elaborar uma representação sociológica do fenômeno através de um arranjo sistemático propiciado pelo mapeamento analítico das propriedades fundamentais do fenômeno.

Outro ponto interessante do pensamento de Florestan Fernandes sobre o método sociológico diz respeito aos fundamentos lógicos da elaboração das instâncias empíricas. Nesse ponto, Florestan disserta sobre como constituição do referencial teórico do projeto de pesquisa incide sobre o encadeamento das etapas propriamente empíricas da investigação, o que nos remete a algumas questões sobre as interdependências das diferentes fases do trabalho sociológico:

Os especialistas em problemas da metodologia nas ciências sociais costumam ressaltar que a maneira de definir o objeto da pesquisa possui grande importância para o desenvolvimento das diversas fases da investigação. Na verdade, a própria estrutura da pesquisa, a seleção e o modo de levantar os fatos brutos e o estado em que os fenômenos são considerados na manipulação analítica desses dados dependem, fundamentalmente, do sistema de referência escolhido pelo investigador. Definindo os dados e as proposições que funcionarão como base da explanação, o sistema de referência acaba delimitando os alvos teóricos da investigação, a natureza dela como contribuição científica “descritiva” ou “interpretativa” e as propriedades dos fenômenos ou as condições de sua produção que serão significativas para a análise (FERNANDES, 2004, p. 141).

A realidade social é inexaurível, ou seja, a tarefa de analisá-la é uma tarefa sem fim. Logo, a construção do projeto delimita quais serão os aspectos da realidade concreta que serão

aprofundados pela observação e pela análise, bem como o modo pelo qual tais aspectos deverão ser colocados em observação. Temos, portanto, que as fases iniciais do estudo trazem profundas implicações para todo o decorrer da investigação. O levantamento, o acúmulo e a organização dos dados brutos, bem como a análise a que serão submetidos, são momentos que se encontram ligados aos alvos teóricos mais amplos, fornecidos pelas proposições iniciais do projeto, que, por sua vez, são determinadas pelo sistema de referências do sociólogo:

Desde que o sujeito-investigador possua uma noção clara do que pretende “conhecer” e “explicar”, impõe-se lidar com certos tipos de dados brutos; com as técnicas de investigação por meio das quais aqueles dados podem ser levantados, expurgados e classificados; e com os métodos de investigação adequados à natureza das evidências empíricas coligidas e ao seu tratamento analítico (FERNANDES, 2004, p. 143).

A manipulação e o tratamento analítico das instâncias empíricas envolvem princípios lógicos determinados pelo sistema de referências, implícita ou explicitamente explorado na pesquisa. Essa relação leva-nos ao entendimento de que todo projeto de pesquisa pressupõe alguns princípios teóricos, que possibilitam ao investigador examinar e reconstruir a realidade social concreta através de categorias abstratas – mas que se tornam válidas devido ao seu potencial explicativo em relação às instâncias empíricas significativas para a investigação sociológica – na medida em que, por meio da análise, alguns aspectos da realidade social deixam de se apresentar de forma caótica e obscura.

A generalização empírica se afigura como mais um tópico de reflexão digno de nota em Fernandes (2004). As dificuldades em relação à generalização empírica – Florestan fala sobre caracterização empírica do fenômeno – são resolvidas na medida em que os sociólogos se valem de análises que generalizam, com fundamentos empíricos, o conhecimento desenvolvido sobre um determinado fenômeno social a outros fenômenos sociais que apresentam características semelhantes e que se manifestam sob condições similares. Ademais, as interpretações generalizadoras não se constituem independentemente da utilização das técnicas e dos métodos de investigação. A interdependência entre o desdobramento metodológico e o desdobramento analítico do trabalho sociológico é determinada: 1) pelas proposições teóricas iniciais; 2) pela natureza das evidências empíricas que se administrou ao longo do trabalho. Percebe-se que a interdependência é, simultaneamente, lógica e factual:

O raciocínio do investigador se ajusta, operacionalmente, à natureza variável das atividades intelectuais desenvolvidas em cada uma das fases, mas sempre de acordo com o referido grupo de princípios básicos (cuja reformulação, quando ocorre, passa a ter a mesma vigência geral). Por isso, no tratamento analítico das instâncias empíricas cruciais o investigador

retém os caracteres do fenômeno observado nos estados em que ele irá interessar à interpretação sintética e generalizadora. A elaboração das instâncias empíricas, mesmo servindo aos propósitos específicos da reconstrução analítica da realidade, vincula-se, indiretamente, a alvos lógicos mais amplos, definidos pelos objetivos teóricos da pesquisa (FERNANDES, 2004, p. 146-147).

Para Florestan, Marx evidencia, em suas reflexões sobre a metodologia da economia, o fato de que a síntese e a explicação generalizadora seriam impossíveis sem a análise dos dados e a acumulação dos conhecimentos proporcionados pela reconstrução empírica da realidade. Os resultados da análise permitem ao sociólogo reproduzir o concreto através de categorias do pensamento (categorias abstratas) e explicar uma realidade de modo sintético:

As evidências empíricas deixam de ser relacionadas aos universos empíricos restritos, por intermédio dos quais elas são descobertas e selecionadas, para serem referidas, in genere, aos fenômenos cujas propriedades e estados elas caracterizam tipicamente (FERNANDES, 2004, p. 147-148).

Florestan Fernandes ataca uma questão de grande importância para o sociólogo que deseja desenvolver sua prática investigativa através da observação: a questão do “erro”. Fernandes (2004) principia o debate a respeito do erro na observação dizendo que se trata de um debate problemático, uma vez que se torna muito difícil precisar aquilo que pode ser considerado como sendo um “erro” na condução das observações na pesquisa sociológica. Ademais, os tais “erros” poderiam ocorrer nas diferentes etapas da pesquisa, o que torna o debate ainda mais complexo. Para Florestan, mais difícil do que precisar o que seria um “erro”, seria precisar suas formas de correção. Se for normal que existam “erros”, também é normal que possam ser corrigidos. Mas, como fazê-lo? Com esta pergunta, colocamos como objeto das nossas reflexões o mesmo problema que Florestan colocou diante das suas próprias reflexões, qual seja, o problema do controle das observações. Acompanhando-nos pelas contribuições do professor Florestan Fernandes, faremos uma breve incursão pelo debate a respeito da questão do “erro” e do controle das observações.

Para Fernandes (2004), os especialistas em método sociológico sugerem que a primeira fase da observação (aquela em que os dados brutos são coletados pela observação) seria a fase mais propícia para o surgimento de “erros”. A repetição dessa primeira fase com o intuito de corrigir os insucessos investigativos implicaria um aumento no custo global da pesquisa. Além do mais, a fidedignidade das análises e das generalizações dependem da maneira através da qual os dados foram levantados.

Todavia, Fernandes (2004) atenta para a elevada probabilidade de “erro” nas duas últimas fases da observação, o que poderia comprometer a análise sociológica a qual a

investigação se destina²². Vejamos porque estas duas últimas fases da observação são tão importantes para Florestan. Em primeiro lugar, porque “... a crítica da documentação e a seleção de instâncias empíricas de consistência e significação comprovadas podem oferecer uma base segura à análise monográfica” (FERNANDES, 2004, p. 150-151). Em segundo lugar, porque a análise é o passo crucial que o sociólogo dá no sentido de se aproximar da explicação do fenômeno social, o alvo último do trabalho sociológico. Para Florestan, só se pode explicar uma determinada realidade social na medida em que o sociólogo analisa as evidências empíricas por meio da seleção, da comprovação e do teste das mesmas:

O êxito das pesquisas, tanto no plano descritivo quanto no plano interpretativo, relaciona-se e subordina-se, diretamente, aos resultados finais da análise. Com base nas evidências empíricas, selecionadas, comprovadas e testadas por meios analíticos, é que se pode “descrever” e “explicar” a realidade nas ciências sociais (FERNANDES, 2004, p. 151).

De acordo com Florestan, o padrão de controle da observação nas Ciências Sociais é diverso daquele apresentado pelo experimento nas Ciências Naturais. Quando o biólogo repete seu experimento, ele está tentando verificar a consistência das instâncias empíricas sob a perspectiva de confirmar a validade das suas descobertas. Por sua vez, o sociólogo verifica as consistências das suas instâncias empíricas antes e separadamente da produção da descoberta sociológica: a descrição e a explicação dos fenômenos sociais.

Desembocamos no debate sobre a explicação dos fenômenos sociais após um exame bibliográfico a respeito da observação na pesquisa sociológica. Contudo, preferimos relegar o debate a respeito da explicação sociológica para o momento da conclusão deste trabalho, quando nossa dissertação já se encontrará no poente. Desse modo, concluímos o presente tópico depois de um resgate da fecundidade da observação levado a cabo através do estudo das contribuições de Émile Durkheim, Howard Becker e Florestan Fernandes.

3.2 - Narrativa da inserção no universo de estudo

Neste momento, apresentaremos uma narrativa dos nossos primeiros passos dados no sentido da inserção do sujeito-investigador no campo da pesquisa. Em suma, trata-se de um relato detalhado das primeiras investidas no universo em que realizamos nosso trabalho investigativo, de modo a explicitar ao leitor as experiências que nos conduziram ao reconhecimento não apenas do local, mas também, ainda que embrionariamente, dos

²² Considerando que a repetição da fase de coleta e organização do material empírico, com o fito de sanar imperfeições na observação, implicaria um aumento da demanda pelo custeio da pesquisa, pensamos que isso explica, de certo forma, a crescente preocupação dos órgãos de fomento à pesquisa e dos programas de pós-graduação no Brasil em relação à coleta, ao registro e à classificação do material empírico.

indivíduos que integram as tribos urbanas que conseguimos identificar num momento consecutivo, sobre o qual relataremos no próximo tópico. Por ora, vamos nos ater estritamente ao estranhamento e a familiarização do investigador em relação ao campo de investigação, dadas as possibilidades de aperfeiçoamento do trabalho sociológico abertas por este relato, na medida em que, apossados da descrição honesta que nos incumbimos de relatar, outros pesquisadores possam agregar às suas pesquisas alguns procedimentos que adotamos, antecipar os entraves que tipicamente surgem nesta etapa do trabalho de campo e/ou mesmo, se for o caso, suprimir os erros que porventura viemos a cometer. Do detalhamento e da honestidade do relato das experiências de campo derivam as possibilidades de crítica e, por conseguinte, de melhoria das atitudes investigativas do pesquisador em Ciências Humanas e Sociais.

No que concerne ao relato das experiências de campo, cabe ao pesquisador situa-lo no tempo e no espaço. Posto que o capítulo anterior foi dedicado a situar onde estaríamos estudando nosso objeto, começamos por situar no tempo nossas primeiras experiências no Parque Barigüí. Nossas primeiras visitas ao Parque Barigüí foram feitas nos meses de abril, maio e junho de 2007, quando ainda estávamos “engatinhando” no âmbito da pós-graduação e aprimorando gradativamente o nosso projeto de pesquisa que havia sido aprovado no processo seletivo do curso de mestrado em Educação Física da Universidade Federal do Paraná. Estamos falando de um curto período de tempo (três meses), durante o qual, além das visitas ao Parque Barigüí, nos dedicamos também à realização de leituras pertinentes às disciplinas do curso de mestrado e ao tratamento bibliográfico relacionado ao presente trabalho, bem como aos esforços típicos do empobrecido estudante interiorano face às vicissitudes da adaptação ao modo de vida numa cidade grande, como é o caso da cidade de Curitiba²³. Ainda estávamos nos familiarizando com a cidade de Curitiba – nosso novo “hábitat” depois de vinte e três anos vividos no interior do Estado de São Paulo – e nem mesmo havíamos fixado residência durante o período subjacente à realização das primeiras visitas ao Parque Barigüí.

Entretanto, ainda que vivêssemos uma fase turbulenta, conseguimos organizar um

²³ Cabe atentar para uma situação que, muito embora não seja uma situação necessariamente imbricada à generalidade dos trabalhos sociológicos, afetou diretamente a realização deste estudo, no que refere mais precisamente às etapas de tratamento bibliográfico, de reorganização do projeto de pesquisa e de inserção no campo. Ocorre que a inexistência de um espaço residencial para estudantes empobrecidos e/ou recém-chegados, enquanto iniciativa da Universidade pública no âmbito da assistência estudantil, veio a dificultar a operacionalização dos primeiros procedimentos da pesquisa a qual nos dedicamos a partir do ingresso no curso de mestrado. A instalação imediata do pós-graduando empobrecido – ou mesmo recém-chegado à cidade universitária – numa residência estudantil gratuita poderia ampliar as possibilidades do aproveitamento deste, em termos de formação docente e de produção do conhecimento, durante o período de tempo razoavelmente curto (vinte e quatro meses) relegado aos cursos de mestrado no Brasil.

caderno de campo, no qual cuidamos de registrar os elementos constitutivos do cenário conforme estes foram sendo reconhecidos. Permanecemos adotando esse caderno de campo como instrumento de trabalho ao longo de toda a observação e, ainda que secundariamente, como forma de apoio técnico, durante a realização das entrevistas, conforme elas serão detalhadas no próximo capítulo. Estivemos munidos do caderno de campo ao passo que empreendemos nossas caminhadas pelo parque, sob a perspectiva de lançar mão do registro imediato de tudo o que pudesse nos auxiliar quanto à familiarização do parque e à delimitação mais precisa do projeto de pesquisa, principalmente no que se refere ao *design* metodológico e à população de estudo, ambos elementos fundamentais na elaboração do problema a ser investigado.

Quando chegamos pela primeira vez no Parque Barigüí, nossa primeira impressão esteve relacionada ao tamanho do parque, à sua dimensão propriamente física, pois nunca havíamos visitado um parque tão grande. Muito embora ainda não houvésssemos realizado a leitura dos dados a respeito do Parque Barigüí, sobre a qual discorremos no capítulo anterior, a grandiosidade do parque foi constatada como o primeiro dado coletado através da observação sobre o campo da pesquisa, nas condições de trabalho concernentes aos primeiros contatos com o universo de estudo. “Poxa, que parque gigantesco!”, esse veio a ser o enunciado da nossa perplexidade decorrente da constatação da extensão do campo de pesquisa; ao passo que, a partir dessa constatação, começamos a nos questionar sobre a importância do implante de uma área verde tão extensa para a emergência de costumes relacionados ao lazer e para o contato entre classes, grupos, enfim, o encontro com o outro que pode ou não se assemelhar ao eu-mesmo.

Em relação ao contato que a extensão do parque relegada à planície aberta poderia propiciar, segundo a nossa exclusiva antecipação semi-intuitiva, devemos explicitar que nos deslocamos de ônibus até o Parque Barigüí num domingo, exatamente no dia da semana em que o valor da passagem custa R\$ 1,00 (um real). Quando notamos que o valor da passagem do transporte coletivo em Curitiba aos domingos custava, e ainda custa, um real, logo conseguimos antecipar que mesmo os setores mais empobrecidos da classe trabalhadora, de qualquer ponto da cidade, poderiam se fazer presentes no Parque Barigüí aos domingos, o que poderia levar ao encontro simultâneo entre aqueles indivíduos que se pensam como semelhantes e entre aqueles indivíduos que se pensam como diferentes. Obviamente que, quando ainda nos encaminhávamos de ônibus para o parque, a questão do contato social aos finais de semana no Parque Barigüí era ainda algo que aventamos por conta de um impulso especulativo, semi-intuitivo, mas que não deve ser desconsiderado pelo sujeito-pesquisador,

uma vez que posteriormente essa questão veio a se tornar uma espécie de alvo central das nossas análises. Estamos dizendo que, mesmo através do procedimento cognitivo mais descuidado, apoiados numa única pista, conseguimos levantar uma hipótese de trabalho que veio a assumir uma centralidade no âmbito das preocupações que envolveram a construção do caminho investigativo que trilhamos neste estudo.

Desse modo, passamos a nos mover pela extensão em relação a qual havíamos nos espantado, optando pela caminhada, organizada quase que aleatoriamente, ao longo de um percurso que abrangesse boa parte do parque. As caminhadas de reconhecimento constituem um recurso metodológico que traz resultados esclarecedores num momento da observação em que o sujeito-pesquisador pouco ou nada sabe sobre o campo da pesquisa, conforme notamos em Magnani (2000) e Valentin (2006). Em trabalho anterior, as caminhadas de reconhecimento propiciaram dados empíricos sobre o bairro COHAB que se mostraram de grande utilidade para a antecipação de entraves à condução do trabalho e de atitudes investigativas a serem tomadas diante de determinadas pistas: notamos, por exemplo, a concentração dos boleiros da COHAB em dois lugares num determinado período do dia, bem como as características gerais tanto desses lugares quanto do bairro propriamente dito:

Nesse primeiro momento, optamos pela realização de freqüentes e sucessivas caminhadas pelo bairro sob a orientação de atentar para a totalidade do cenário no qual me inseria como ator: disposição de edificações, principais trajetos, pontos de convivência social, os horários em que o volume de pessoas que transitavam pelos espaços era maior, isto é, objetivamos identificar os pontos de vivência urbana nos quais as associações humanas se mostravam mais densas e coesas ou mais episódicas e ocasionais (VALENTIN, 2006, p. 101).

A sistematização dessas primeiras evidências foi importante para o planejamento e organização do trabalho investigativo, bem como para que conseguíssemos assegurar condições favoráveis para a realização do estudo sobre a relação entre práticas cotidianas e representações sociais do futebol dos moradores do bairro COHAB de Presidente Prudente. Nesse trabalho, encontramos inspiração nas contribuições de Magnani, mais especificamente em seu relato sobre as suas experiências de campo na metrópole, segundo o qual a realização das caminhadas é um recurso positivo para os primeiros momentos da observação em campo:

Caminhada sistemática, mas não exaustiva. A recomendação era deixar-se impregnar pelos estímulos sensoriais durante o percurso. Devia estar atento principalmente à materialidade da paisagem: relação entre espaços vazios e construídos, disposição das edificações e equipamentos, escalas, volumetria, ruídos, cores, cheiros. Não se tratava de buscar o inusitado, o inesperado, mas, ao contrário, o reiterativo, o padrão, a norma. A delimitação prévia do percurso e a cobertura do trajeto em sua totalidade sem interrupções são condições para captar a diversidade de uma rua, por exemplo, sem se deixar

levar pela fragmentação que, à primeira vista, ela parece exhibir. Deve haver uma ordem, um ritmo, regras. Os usuários obedecem a essa ordem sem necessariamente dar-se conta disso, pois o padrão está internalizado. Ao pesquisador, cabe identificar tais regras (MAGNANI, 2000, p. 37).

Na citação acima, podemos notar que Magnani descreve a caminhada como um recurso metodológico que permite ao pesquisador apreender as regularidades de um determinado espaço de lazer, de uma determinada situação de lazer. A caminhada, para Magnani, funda-se na possibilidade de conhecer a cultura na medida em que opera uma reconstrução daquilo que é reiterativo, daquilo que é padrão, em suma, daquilo que é da ordem do cotidiano de um determinado cenário, numa determinada situação. Conforme recomenda Malinowski²⁴, Magnani procura identificar e garantir condições favoráveis para a observação, especificamente para os primeiros momentos dela, quais sejam, a delimitação prévia do percurso e a cobertura de toda a extensão do trajeto sem interrupções.

Por ocasião das primeiras visitas ao Parque Barigüí, procuramos caminhar por toda a extensão do parque, começando pela pista de Cooper, que, conforme notamos, se estende por uma boa parcela do cenário que procurávamos reconhecer, delimitar, recobrir. Na medida em que caminhamos pela pista de Cooper, estivemos atentos à reconstrução das regularidades, à coligação daquilo que se manifesta repetidamente no Parque Barigüí. Nesse sentido, estamos certos de que a consolidação de regularidades mais nítidas para o olhar treinado do sujeito-pesquisador se dá necessariamente com a sucessão de visitas ao longo do trabalho de campo, pois assim poderíamos constatar uma regularidade situada não somente no espaço, mas também no tempo. Quando uma regularidade é apreendida no espaço, o sociólogo detecta normas, padrões, regras que são reiteradas, que são repetíveis num determinado espaço, como o Parque Barigüí, por exemplo. Quando uma regularidade é apreendida no tempo, o sociólogo detecta normas, padrões, regras que são reiteradas, que são repetíveis num determinado espaço em determinados episódios da existência humana, compreendidos pela própria humanidade através de símbolos temporais, tais como o final de semana, por exemplo.

Como o trajeto delimitado pelas primeiras caminhadas se estendeu pelo percurso da pista de Cooper, a observação concentrou-se naquilo que poderia ser captado pelo alcance da visão a olho nu, a partir dos diferentes pontos do Parque Barigüí por onde se estende toda a pista de Cooper. Assim sendo, não podemos negar a propensão do observador para a

²⁴ Em seu trabalho realizado nas ilhas periféricas da Nova Guiné junto às suas populações nativas, Bronislaw Malinowski (1978) afirma que a pesquisa de campo de caráter etnográfico deve se apoiar em três princípios metodológicos. São eles: 1) possuir objetivos de caráter científico e conhecer a etnografia moderna; 2) garantir boas condições de trabalho, isto é, necessariamente viver entre a população estudada; e 3) aplicar métodos específicos de coleta, manipulação e registro de dados e evidências.

afirmação da fragmentação: parece que o entrecruzamento de pessoas, costumes, vestuários, jogos, objetos, equipamentos, etc., chega a confundir o observador, obstruindo-lhe a percepção das regularidades, ou seja, daquilo que se generaliza e se reproduz no tempo (final de semana) e no espaço (Parque Barigüí). Essa flutuação do olhar em função da fragmentação daquilo que é olhado é uma ocorrência normal, segundo Magnani (2000), e, ainda assim, um entrave à observação, que cuidamos de remover na medida em que acumulamos uma sucessão de visitas ao parque. Essas visitas, como vínhamos dizendo, consistiram primeiramente em efetuar caminhadas por todo o trajeto da pista de Cooper, sob a perspectiva de apreender as regularidades da paisagem urbana através da observação. Primeiramente, relataremos sobre a disposição dos objetos, no que se refere ao mapeamento de localidades e equipamentos, bem como sobre alguns indícios referentes à disposição dos freqüentadores, da população que habita o parque aos finais de semana.

A princípio, observamos a variedade e a quantidade de equipamentos destinados ao cultivo de exercícios corporais, tais como: as barras de flexão de braço, que estão situadas todas juntas bem ao lado de um ponto da pista de Cooper; uma academia de musculação e ginástica; e a pista de Cooper propriamente dita, que, conforme dissemos, se afigura como um elemento importante para a condução das observações e, ademais, trata-se do maior equipamento urbano do Parque Barigüí, posto que, conforme percebemos, esse equipamento se estende por quase todo o cenário do parque. Nesse caso, a disposição de equipamentos relacionados ao cultivo de exercícios físicos se afigura como uma característica estrutural do parque, pois os referidos equipamentos estão fixados no cenário de modo que esse aparato se torna um elemento constantemente presente entre o sistema de objetos que recobrem o campo da pesquisa, bem como um forte indício sobre a população freqüentadora do parque, considerando que a estruturação de equipamentos para o cultivo de exercícios corporais propicia a rotinização de determinadas práticas associadas aos tais equipamentos: se existe uma pista de Cooper instalado no parque, é possível que a população freqüentadora do parque desenvolva um conjunto de ações e de pequenos ritos, tais como a caminhada, a corrida e o passeio; se existe um conjunto de barras para flexão de braço instalado no parque, é possível que existam pessoas que se destinam a cultivar um conjunto de gestos relacionados à realização de exercícios corporais localizados, ou seja, um conjunto de práticas que destina seus praticantes para o cultivo específico de determinados segmentos corporais, tais como o braço e o antebraço; se existe uma academia, é porque existe a possibilidade de que uma determinada parcela de pessoas venha a visitar o parque com o objetivo de cultivar o corpo

através da musculação e/ou da ginástica²⁵.

Logo, também notamos alguns elementos “naturais” do parque, ou seja, formações arbóreas que se localizam aqui e ali que, conforme descreveremos no momento oportuno, assumem a característica de fundamentos estruturais da vida lúdica no parque, como o terreno por onde se movem determinados segmentos de freqüentadores. Estamos falando especificamente da aglomeração de árvores – costurada por passagens asfaltadas e por caminhos esculpidos pelo trânsito humano mata adentro – bem como das pequenas elevações do terreno do parque, próximo ao capão de araucárias, e da planície verde que se encontra no entorno da pista de Cooper, emoldurando-a. Esses elementos naturais constituem um traço da paisagem do parque que está articulado à possibilidade de desfrute do lazer no Parque Barigüí, na medida em que margeiam, entornam e, em algumas ocasiões, constituem mesmo o núcleo onde se desenvolvem algumas modalidades de interação entre determinados freqüentadores do parque.

Ao longo das caminhadas de reconhecimento, observamos que determinados agrupamentos humanos, razoavelmente numerosos, com cerca de vinte membros, dirigiam-se mata adentro, pelos meandros que interpenetram as formações arbóreas do parque, com uma freqüência da qual ainda não havíamos tomado conhecimento quando da realização das primeiras visitas. Convencionamos que, se determinados indivíduos, numa razoável freqüência de vezes, se dirigem conjuntamente ao parque, ou nele se encontram e logo constituem um agrupamento peculiar, e, em sua movimentação pelo parque, se dirigem para o interior das formações arbóreas, denominadas genericamente neste trabalho através da categoria floresta, é provável que, ou bem a floresta é útil para a consecução de determinadas modalidades de interação intragrupal, ou bem ela é necessária para que determinadas pessoas possam praticar grupalmente determinados costumes. Desse modo, levantamos duas hipóteses que se referem especificamente à conexão entre a floresta e o sistema de relações notadamente grupais que conseguimos visualizar nas nossas caminhadas de reconhecimento. Atentamos para esta operação cognitiva relacionada à formulação de hipóteses tentativas, que empreendemos nesta etapa da observação, como um modo de antecipar determinadas questões que podem ser atacadas quando da realização da análise sociológica das formas de

²⁵ De fato, as possibilidades de ocupação dos equipamentos inventariados nesse parágrafo se concretizaram ao longo da observação. Conseguimos notar, com alguma facilidade, que, de fato, determinadas pessoas providas de um conjunto de costumes relacionado ao cultivo do corpo estiveram sempre presentes durante o trabalho de campo, com variações entre elas quanto à densidade e freqüência de ocupação dos equipamentos. Como estamos descrevendo os equipamentos do parque que observamos nas primeiras visitas, preferimos não discorrer agora sobre a população que se fazia presente nos equipamentos supracitados. Nesse caso, destinamos o próximo tópico deste mesmo capítulo para a descrição da população de estudo.

desfrute do lazer daqueles agrupamentos. Nas etapas subseqüentes, as questões levantadas pelas hipóteses tentativas se mostraram de grande valia para a análise à qual nos dedicamos neste estudo, conforme será relatado no momento apropriado.

Percebemos um parque de diversões fixado nas proximidades da pista de Cooper e do estacionamento. O parque de diversões não possui nenhum tipo de entrada, grade, muro ou portão: ele é aberto de modo que as pessoas possam transitar por dentro dele sem efetuar alguma forma de pagamento. Entretanto, os aparelhos e equipamentos do parque de diversões – comumente referenciados pelos freqüentadores do Parque Barigüí como sendo os “brinquedos” do parque de diversões – não estão abertos gratuitamente à população, pois aqueles indivíduos que desejam desfrutar daqueles “brinquedos” precisam pagar uma determinada quantia em dinheiro, referente ao bilhete desse ou daquele “brinquedo”. Chegamos a abandonar a pista de Cooper em alguns momentos para caminhar por entre os “brinquedos” do parque de diversões. Ainda que a quantidade de “brinquedos” não seja tão extensa, cabe sublinhar a densidade da movimentação de pessoas pelo parque de diversões, pois, quando passamos da pista de Cooper para o parque de diversões, tornou-se difícil negar a sensibilidade do sujeito-pesquisador para a agitação que se avoluma. Dizemos que o parque de diversões é mais agitado, em linhas gerais, do que a pista, porque, nesse último, não observamos um volume razoável de pessoas gritando, gargalhando e conversando. Podemos arriscar que talvez o volume de crianças e a música alta – elementos quase que ausentes na pista de Cooper – tenha aguçado a nossa sensibilidade para o contraste entre parque de diversões e pista de Cooper. Entretanto, estaríamos efetuando assim uma comparação entre dois ambientes do campo de pesquisa, o que se apresenta pouco produtivo e fecundo, pois, vale ressaltar, estamos lidando com dois equipamentos urbanos que assumiram diferentes papéis na investigação que conduzimos. Ao longo deste trabalho, o parque de diversões se apresentou como um elemento do Parque Barigüí que pouco ou nada afeta as tribos urbanas nas suas situações de lazer aos finais de semana, tais quais foram delimitadas conforme ajustamos o foco das observações. Por outro lado, a pista de Cooper possui uma importância central para o que nos propomos analisar neste trabalho, pois ela é tanto o terreno no qual uma tribo urbana – a tribo dos caminhantes – desfruta de situações de lazer aos finais de semana, quanto uma importante evidência de que determinadas pessoas possuem condições infra-estruturais que favorecem o avultamento dos seus hábitos de cultivo do corpo no espaço público do Parque Barigüí. Não convém insistir numa comparação entre dois elementos do campo de pesquisa tão distintos entre si e que afetam tão diferentemente a condução da

presente investigação, uma comparação dessa natureza seria pouco fecunda, seria algo que traria contribuições inócuas para a análise do problema sobre o qual nos debruçamos.

Detectamos também o espaço do bar como um espaço de síntese e de convívio que se encontra localizado ao lado de um dos pontos da pista de Cooper. Dizemos isso porque conseguimos notar que os bares do Parque Barigüí são comumente ocupados não só por uma grande quantidade, mas também por uma grande diversidade de pessoas. Chegamos mesmo a sentar algumas vezes nalguma mesa dos bares e apreciar alguns goles de cerveja gelada, o que merece ser entendido como um processo legítimo através do qual nos valem de uma estratégia de ambientalização do sujeito-pesquisador, para que conseguíssemos nos colocar em boas condições para colher algumas pistas que nos permitissem vislumbrar as regularidades que permeiam aquele espaço do bar. Em relação a esse aspecto, observamos que os freqüentadores dos bares são pessoas dos mais variados tipos que comumente ocupam o parque nos finais de semana, tais como os caminhantes, policiais, casais, grupos de jovens, famílias, amigos, *rappers*, etc. – por isso, dizemos que o espaço do bar aglomera uma síntese dos tipos freqüentadores do Parque Barigüí, ou seja, dizemos que o espaço do bar é um espaço de síntese; por outro lado, dizemos que o espaço do bar suporta uma série de situações de convívio e encontro intra e extragrupais, ou seja, que ocorrem tanto dentro de uma mesma formação societária, quanto entre indivíduos de formações societárias diferentes. Essa percepção sobre o espaço do bar serviu para que antevíssemos algumas das questões que permitiram grande exploração do problema sobre o qual viemos centralizar posteriormente nossas atenções, conforme demonstraremos no último tópico deste capítulo. Portanto, dizemos que o espaço do bar é, pois, um espaço de convívio/encontro.

Fechamos a exposição dos equipamentos que conseguimos observar, de modo a extrair, dessas observações preliminares nas caminhadas de reconhecimento, algumas contribuições tanto para a delimitação do problema que estudamos, quanto para a antecipação de determinados procedimentos investigativos, tais como aqueles relacionados às etapas subseqüentes da observação e à construção do roteiro para as entrevistas semi-estruturadas.

3.3 - O encontro com as tribos urbanas

Passaremos agora para uma breve descrição sobre as regularidades relacionadas aos indivíduos que observamos nas visitas subseqüentes àquelas descritas pela narrativa sobre a inserção no universo do estudo, explicitadas no tópico anterior. As descrições que se sucederão neste tópico constituem um esforço descritivo sobre como foram os nossos contatos com as tribos urbanas quando da realização das observações em campo. Por se tratar

especificamente do contato através da observação, a descrição que prenunciamos consiste num inventário que versa sobre regularidades em termos de vestuário, comportamento e linguagem, que adquiriu densidade e minuciosidade conforme conseguimos nos aprimorar na dupla tarefa de: 1) produzir um inventário dos costumes de cada tribo urbana delimitada; 2) efetuar uma análise sociológica sobre esse inventário, procurando um diálogo com o nosso sistema de referências (vide capítulo 1) como uma maneira de garantir um alicerce conceitual para as nossas declarações teóricas sobre o que as tribos urbanas fazem juntas no Parque Barigüí aos finais de semana.

Na medida em que nos debruçamos sobre o mapeamento resultante das observações levadas a cabo durante a inserção no universo do estudo, procuramos ajustar o foco das observações subseqüentes, de modo a conseguir apreender as regularidades típicas dos freqüentadores do Parque Barigüí para, em seguida, tecer algumas considerações a respeito da reconstrução da população de estudo através da delimitação de tipos sociais, denominados aqui através da categoria tribos urbanas. Recorremos, portanto, a um procedimento investigativo que goza de uma certa notoriedade no âmbito das pesquisas em Ciências Sociais, haja vista o tratamento de questões relacionadas ao recorte da população nos trabalhos de Magnani (1992) e Durkheim (1978a). Esse procedimento diz respeito à categorização dos freqüentadores do parque, de modo a exprimir tais ou quais caracteres que não são exclusivos desse ou daquele determinado indivíduo considerado isoladamente, mas que se generalizam por uma teia de relações sociais de modo a constituir sujeitos coletivos, ou então, na acepção gramsciana, homens-massa; estamos em busca, pois, de uma categorização que se fundamenta na percepção de maneiras de agir, pensar e sentir que são socialmente partilhadas, que encontram seu substrato numa formação societária, num conjunto de indivíduos que são instados a regular suas próprias inclinações e ajustar seus costumes porque estão constantemente entrelaçados uns aos outros. Ora, não podemos nos furtar dessa discussão quando nos enxergamos na incumbência de examinar o fenômeno do lazer enquanto fenômeno que existe e que se transforma no nível de grupos e até mesmo de sociedades inteiras. Dada a diversidade de localidades e freqüentadores do parque, cuidamos de examinar a emergência de práticas de lazer que são reiterativas, que são regulares numa generalidade de indivíduos; nesse sentido, optamos por focalizar categorias de freqüentadores que são reiterativas, que são regulares no tempo e no espaço. Para que não incorrêssemos numa seleção arbitrária de indivíduos a serem investigados nas suas situações de desfrute do lazer, passamos a dialogar com pensadores que produziram contribuições específicas para esse procedimento categorizante. Cabe, portanto, a reprodução sintética desse diálogo no

corpo do texto, para que o leitor possa reconhecer as motivações e as pretensões que nos levaram a conceber a possibilidade de tratar a população de estudo pela denominação de tribos urbanas.

Émile Durkheim (1978a) asseverou que um determinado fato social só pode ser considerado normal ou patológico com relação a uma determinada espécie social; desse modo, ele conseguiu contrapor a teoria da história de Auguste Comte – segundo a qual a evolução das sociedades se dirige numa linha reta rumo ao progresso – através da argumentação de que as sociedades não são um todo homogêneo que varia conforme a fuga dos anos, uma vez que elas mesmas seriam mesmo constituídas de moléculas, de segmentos não-lineares que são típicos de uma determinada sociedade numa determinada época: são os tipos sociais. Para Durkheim, um determinado fato social não pode ser desejável senão com relação a uma espécie social, pois o que é bom para algumas pessoas pode ser ruim para outras.

Através da noção de espécie social, Durkheim elucida seu terceiro conjunto de regras metodológicas, relacionadas à constituição de tipos sociais. No mais, a observância desse terceiro conjunto de regras, no julgamento de Durkheim, seria vantajoso para a condução do trabalho sociológico, na medida em que a noção de espécie conseguisse se afirmar como uma alternativa ao nominalismo dos historiadores e ao realismo extremo dos filósofos. Vejamos como Durkheim sintetizou essas duas concepções da vida coletiva:

Para o historiador, as sociedades constituem outras tantas individualidades heterogêneas, incomparáveis entre si. Cada povo tem a sua fisionomia, sua constituição especial, seu direito, sua moral, sua organização econômica, que não convém senão a ele, e toda generalização é mais ou menos impossível. Para o filósofo, ao contrário, todos estes grupos particulares chamados tribos, cidades, nações, não constituem senão combinações contingentes e provisórias sem realidade própria. Nada existe de real a não ser a humanidade, e é dos atributos gerais da natureza humana que decorre toda a evolução social (DURKHEIM, 1978a, p. 66).

Segundo Durkheim, os historiadores nominalistas concebem a história como sendo uma seqüência de estágios evolutivos que se sucedem sem produzir ligações entre si, de tal modo que aquilo que é desejável para um determinado povo não pode ser estendido a outros povos, pois cada povo tem suas características que convém tão somente a ele. Por outro lado, o que é desejável não apenas para uma dada sociedade, mas para todo o gênero humano, poderia ser calculado de uma vez por todas, de tal modo que, segundo os filósofos realistas, e abstração feita de tempo e espaço, poderíamos ganhar vias de acesso às leis gerais que constituem a humanidade e que dominam o desenvolvimento histórico nos seus diferentes momentos. Para Durkheim, a noção de espécie social fornece uma alternativa metodológica

para o estudo das sociedades, na medida em que essa noção reúne tanto a unidade indispensável à seleção da amostra populacional para uso científico, quanto a diversidade representativa dos fatos: “... sendo a mesma em todos os indivíduos que dela fazem parte, cada espécie difere no entanto da outra” (DURKHEIM, 1978a, p. 67). Portanto, se o que a espécie expressa é o resumo dos indivíduos que dela fazem parte, cada espécie constitui um resumo que difere qualitativamente de outros resumos. Por isso dizemos que a constituição de tipos sociais facilita o trabalho sociológico, pois, através dela, substituímos a homogeneidade da multidão e a multiplicidade individual pela demarcação de espécies restritas:

[...] uma classificação deve, antes de tudo, ter por objeto abreviar o trabalho científico substituindo à multiplicidade indefinida dos indivíduos um número restrito de tipos [...] é preciso que a classificação se faça, não de acordo com um inventário completo de todos os caracteres individuais, e sim com um pequeno número destes caracteres, cuidadosamente escolhidos (DURKHEIM, 1978a, p. 69).

Entretanto, como poderíamos resumir as qualidades de determinados indivíduos senão conhecendo completamente cada um deles? Por outro lado, cabe perguntar: seria possível conhecer completamente um indivíduo que seja? Podemos elevar nossas considerações sobre o geral sem mesmo conhecer totalmente o particular? Como se daria a escolha cuidadosa das características de uma determinada espécie? De todas as características individuais, quais seriam aquelas que se generalizam por toda a espécie?

Podemos encontrar dentro do próprio pensamento durkheimiano algumas respostas às perguntas que constam no parágrafo acima, através das possibilidades de desdobramento daquilo que Durkheim (1978a) compreendeu como sendo um fato social. O que seria, pois, um fato social? Os fatos sociais seriam aquelas maneiras de pensar, agir e sentir que não foram criadas por indivíduos isolados, mas que foram elaboradas e disponibilizadas por uma determinada formação societária que já existia antes mesmo que determinados indivíduos que atualmente dela façam parte tenham nascido. De fato, muitas opiniões e comportamentos dos quais nos valem no dia-a-dia não foram criados por nós; muitas vezes, essas opiniões e comportamentos já existiam antes mesmo que viéssemos ao mundo: são, portanto, anteriores a nossa existência individual. Ora, se essas maneiras de pensar, agir e sentir são anteriores a nós, é porque elas são exteriores a nós, de tal modo que precisamos tomar conhecimento delas para que possamos incorporá-las. Quando nascemos, já encontramos pronta nossa moral e nossos costumes, dos quais podemos fazer brotar variações individuais daquilo que existe coletivamente. Pouco importa para Durkheim o que leva certas pessoas isoladas a cometerem suicídio; enquanto sociólogo, Durkheim se importa em compreender as causas que levam

sociedades inteiras a debitar anualmente uma taxa regular de suicídios. Mesmo as possibilidades de ressignificação de um determinado objeto são dadas pelas posições sociais ocupadas pelos indivíduos responsáveis pela reapropriação do referido objeto:

Quando desempenho meus deveres de irmão, de esposo ou de cidadão, quando me desincumbo de encargos que contraí, pratico deveres que estão definidos fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Mesmo estando de acordo com sentimentos que me são próprios, sentindo-lhes interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu quem os criou, mas recebi-os através da educação. [...] Assim também o devoto, ao nascer, encontra prontas as crenças e as práticas da vida religiosa; existindo antes dele, é porque existem fora dele. O sistema de sinais de que me sirvo para exprimir pensamentos, o sistema de moedas que emprego para pagar as dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo nas relações comerciais, as práticas seguidas na profissão, etc., etc., funcionam independentemente do uso que delas faço. Tais afirmações podem ser estendidas a cada um dos membros de que é composta uma sociedade, tomados uns após os outros. Estamos, pois, diante de maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais (DURKHEIM, 1978a, p. 01-02).

Podemos delimitar os caracteres de uma determinada espécie na medida em que saibamos distinguir aquilo que é fruto da criação individual daquilo que é fruto da (re)produção coletiva. Com a repetição de determinadas maneiras de pensar, de agir e de sentir durante um longo prazo, elas adquirem tamanha força e solidez que acabam se precipitando das manifestações individuais que estavam na sua origem. Assim, determinadas crenças e ritos se perpetuam através das gerações de modo a se generalizar por toda uma formação societária, atingindo mais fortemente esta ou aquela espécie social. Entretanto, elas não são coletivas porque são gerais, porque atingem a maioria ou mesmo a totalidade dos membros de uma determinada espécie; pelo contrário, elas só podem se tornar caracteres gerais de um tipo social na medida em que são fundadas por uma coletividade, são gerais porque são coletivas. Ora, se as pessoas decidem se aglomerar nas cidades ao invés de se espalhar pelos campos, não é por mera coincidência de vontades e motivações isoladas umas das outras: isso ocorre porque existe uma tendência coletiva que move as pessoas para um destino comum. Se muitas pessoas adotam um visual *punk*, isso não é um efeito fortuito e casual de muitas intenções isoladas, mas uma manifestação comportamental notadamente coletiva porque encontra seu fundamento em determinadas experiências comuns:

O sentimento coletivo que explode numa reunião, não exprime simplesmente o que há de comum em todos os sentimentos individuais. Constitui algo de muito diferente, como já mostramos. É resultante da vida em comum, é produto das ações e reações travadas entre as consciências individuais, e é em virtude da energia especial que lhe advém precisamente de sua origem coletiva que repercute em cada uma delas. Se todos os corações vibram em uníssono, não é em consequência de uma concordância espontânea e

preestabelecida; é porque a mesma força está a movimenta-los no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos (DURKHEIM, 1978a, p. 08).

Convém explicitar a partir de agora as motivações e as implicações que nos levaram a reunir determinados freqüentadores do parque sob o denominador comum de tribos urbanas. Passaremos para uma discussão sobre as possibilidades de utilização da categoria tribos urbanas no âmbito das pesquisas em Ciências Sociais, para, nos próximos tópicos, descrever as tribos urbanas que observamos.

O emprego da palavra tribo no latim remonta os primórdios da Idade Antiga, entre os romanos. Houve também o emprego deste verbete em aramaico, como uma formulação lingüística que os hebreus antigos encontraram para expressar e se referir a cada uma das suas doze subdivisões, a cada um dos doze pólos da organização social do povo hebreu, que descendem, segundo os relatos que constam no Antigo Testamento da Bíblia Cristã, dos doze descendentes diretos de Jacó (Israel) que, em seguida, ocuparam o território de Canaã, atual região da Palestina, na segunda metade do 2º milênio a.C. Entretanto, como estamos utilizando a palavra tribo em português, numa língua latina, portanto, pensamos que seria necessário observar a palavra *tribu* no latim dos romanos antigos. Nos primórdios da Roma Antiga, a palavra *tribu* era utilizada para nomear cada uma das três divisões políticas e organizacionais dos cidadãos patrícios Ramnes, Titii e Luceres. Ainda no latim arcaico, segundo o emprego entre os romanos, também designa cada uma das trinta e, posteriormente, das trinta e cinco cúrias dos plebeus, considerados como sendo uma categoria da cidadania romana. Entretanto, não vamos nos ater propriamente ao exame mais minucioso do uso da palavra *tribu* durante todos os períodos da Roma Antiga. Apenas queremos indicar quando se originou um verbete que possui uma centralidade na escrituração deste trabalho, dada a importância da categoria tribos urbanas na delimitação da população de estudo e, por conseguinte, do problema que investigamos. Diante da proveniência latina que indicamos, vale destacar que, seja entre os romanos, seja entre os hebreus no aramaico, a palavra tribo denominava cada uma das parcelas em que se dividiam determinadas nações ou povos antigos, geralmente com algum tipo de território e alguma forma de chefia ou posição dominante similar, e com a preservação de um ancestral comum.

Entretanto, o uso da palavra *tribu* entre os romanos antigos não se afigura como o ancestral mais próximo do emprego da categoria tribos urbanas nos estudos antropológicos que fazem da metrópole o seu campo de pesquisa. O emprego da categoria tribo pelos estudiosos de sociedades aborígenes se tornou tradicional no campo científico e remonta o início dos esforços sociológicos e antropológicos de interpretação de uma determinada

realidade social, no começo do século XX. Obviamente, as tribos às quais se referiram antropólogos e sociólogos do passado – tais como Bronislaw Malinowski, Émile Durkheim e Clifford Geertz – são formações societárias que se caracterizavam por uma certa delimitação territorial e uma homogeneidade em termos de linguagem e de cultura, com uma pequena diferenciação de posições de autoridade (como os pajés, os guerreiros, os anciãos, etc., que se faziam valer de posições de prestígio e de forte integração/intervenção na dinâmica social das tribos indígenas no Brasil) e com organização política, que inclui famílias, bandos, grupos e/ou comunidades em estreita e solidária interação econômica, religiosa e social, e, variavelmente, com atribuição de um ancestral comum. Desse modo, o emprego técnico da palavra tribo na etnologia diz respeito ao conjunto de relações que constituem uma organização mais ampla, que ultrapassa as divisões de uma linhagem particularista, como o clã ou a família: grupos domésticos ou linhagens de clã diferentes estariam ligados pelo sentimento de pertença imbricado à filiação numa organização tribal em comum.

Conforme Magnani (1992), a palavra tribo faz parte do box explicativo de que se valem os telejornais e demais mecanismos midiáticos para noticiar ocorrências envolvendo grupos de jovens em situações de enfrentamento, de tumulto, de comportamentos transgressores, em suma, de atitudes que destoam daquilo que é sintomático de um elevado grau de autocontrole. Tribo remete, portanto, àqueles agrupamentos comumente numerosos que podem ser considerados transgressores, selvagens ou desordeiros. “Primitivo, selvagem, natural, comunitário – características que se supõe estarem associadas, acertadamente ou não, ao modo de vida de povos que apresentam, num certo nível, a organização tribal” (MAGNANI, 1992).

De acordo com Magnani (1992), devemos prestar bastante atenção em relação aos significados que podem ser arrastados quando importamos uma determinada expressão cunhada num determinado campo para utiliza-la em circunstâncias distintas, noutro campo diverso. Nesse caso, Magnani alerta para os significados que comumente estão articulados à palavra tribo, ou seja, os significados que podem ser evocados quando posta em uso num universo demasiadamente distinto do seu universo de origem ou de uso cotidiano. Segundo Magnani (1992), a palavra tribo evoca o particular, o primitivo e o selvagem. Tribo evocaria o particular na medida em que designaria uma tendência que se opõe ao gigantismo e ao anonimato na vida cotidiana nas grandes cidades, uma corrente de opiniões e costumes que funda identidades, experiências em comum, laços de lealdade, códigos de significado restrito, particular. Tribo evocaria também o primitivo na medida em que designa grupos sociais com ênfase nos artifícios dos quais se valem para estabelecer uma contravenção em relação ao

comportamento tido como “normal”, tais como o corte de cabelos e as roupas dos punks, a roupa preta dos darks, os cabelos totalmente raspados dos *skin-heads*, as roupas folgadas e o *skate* dos skatistas, etc. Tribo evocaria ainda o selvagem na medida em que esse termo designa grupos sociais com ênfase nos seus comportamentos agressivos, violentos, vândalos, banditistas e anti-sociais, tal como comumente nos referimos a grupos de pichadores, gangues suburbanas, torcidas organizadas e grupos revolucionários.

Para fins de delimitação da população, a adoção da expressão tribos urbanas não conduz o sociólogo a um recorte estrito daqueles que virão a constituir seus sujeitos da pesquisa, porque a expressão tribos urbanas não se constitui a referência de um denominador comum, que abrigaria toda a diversidade de pessoas as quais essa expressão está comumente associada. Muito pelo contrário, as tribos urbanas diferem entre si, de tal modo que se torna difícil apontar quaisquer atributos que poderiam ser considerados como atributos fundamentais ou cruciais para a denominação de uma tribo urbana. Magnani alerta para o caráter problemático de qualquer procedimento classificatório que procure abrigar fatos dessemelhantes sob um denominador comum, e recomenda que “... mais proveitoso seria explorar sua diversidade na paisagem urbana, procurando determinar as relações que estabelecem entre si e com outras instâncias da vida social” (MAGNANI, 1992). Ou seja, utilizamos o termo tribos urbanas como uma maneira de produzir uma luz contrastante sobre aquilo que pretendemos focalizar como sendo espécies sociais que interagem num mesmo hábitat: o Parque Barigüí aos finais de semana. Tribo é um ponto de partida para a descrição de maneiras de pensar, agir e sentir que determinadas espécies sociais cultivam nos finais de semana do Parque Barigüí, de tal modo que possamos assinalar formas regulares de solidariedade e/ou de lealdade societária que exhibe um conjunto de códigos, disposições, símbolos, vestuários e comportamentos em comum, que são socializados e atualizados nos enclaves de desfrute do lazer aos finais de semana no Parque Barigüí. Adotamos, portanto, o termo tribos urbanas para nomear as espécies que mapeamos segundo as contribuições de Durkheim, tal como discutimos há pouco. Cabe agora apresentar ao leitor uma descrição das duas tribos urbanas que mapeamos e focalizamos para a presente investigação, quais sejam, os caminhantes e os vileiros.

3.3.1 – *Os caminhantes*

Na medida em que ajustamos o foco das nossas observações para a delimitação dos indivíduos que constituiriam a população investigada, considerando a possibilidade de produzir um inventário dos costumes que possuem a qualidade de fatos sociais – tais como

conseguimos perceber-los nos escritos durkheimianos sobre o método sociológico –, tornou-se inevitável perceber a proliferação dos costumes relacionados à caminhada e à corrida na pista de Cooper do Parque Barigüí, especificamente nos sábados e nos domingos, quando o volume de pessoas que se dispõem a caminhar e/ou correr pela pista de Cooper do parque é notadamente elevado. Conforme havíamos descrito no tópico referente à narrativa da inserção no universo do estudo, esteve sempre presente durante o trabalho de campo um sem-número de pessoas providas de um conjunto de costumes relacionado ao cultivo do corpo, com variações entre essas pessoas quanto à densidade e frequência de ocupação dos equipamentos do parque. Entretanto, tomadas enquanto conjunto, essas pessoas que caminham e correm pela pista de Cooper se afiguram como uma constante, um elemento quase que “obrigatório” do cenário que observamos, se é que podemos falar nesses termos: é como se fôssemos percebendo, ao longo do trabalho de campo, o quão improvável seria a ausência das pessoas que correm e caminham, caso essa ausência fosse notada pela observação. Factualmente, essa ausência coletiva não ocorreu. Ainda que porventura possamos apontar para determinadas pessoas que individualmente se ausentaram do parque nalgum dos finais de semana em que realizamos nossa investigação, tornou-se impossível sublinhar em nosso caderno de campo qualquer final de semana que seja em que não percebêssemos um volume considerável de pessoas que caminham ou correm pela pista de Cooper do Parque Barigüí.

Porém, quando nos referimos à caminhada, estamos falando de um ato que, ressalvas sejam feitas, se estende aos seres humanos em sua generalidade, ou seja, o ato de caminhar é um recurso de que a humanidade dispõe aqui e ali. Como um ato cuja ocorrência é por demais genérica entre os seres humanos pode ser examinado como um elemento que distinguiria os caminhantes enquanto uma espécie, um tipo social que destoa de todos os outros? Se os seres humanos caminham, seria possível classificar uma determinada parcela de seres humanos pela denominação de caminhantes?

De fato, o ato de caminhar é um recurso do qual dispõem os frequentadores tanto para se deslocar até o Parque Barigüí, quanto para transitar sobre ele. Uma vez dentro dos limites geográficos do parque, podemos caminhar sobre ele com o intuito de nos aproximarmos de uma pessoa ou mesmo de sair da localidade na qual estamos, com vistas ou não de chegar a alguma outra localidade específica do parque: esse trânsito é um ato isolado, ainda que muitas pessoas se valham dele ao mesmo tempo, pois o ato de caminhar se origina do desejo e da vontade de um único indivíduo; este indivíduo sai do bar e caminha até o estacionamento do parque para apanhar seu automóvel: somente ele está fazendo isso naquele lugar, naquele momento, trata-se de um ato isolado porque é um ato desejado por uma única pessoa com o

intuito de atingir um objetivo que também é desejado somente por ela. O que observamos e classificamos como sendo uma tribo de caminhantes, bem como todo o repertório de costumes articulados pela caminhada, é algo muito diferente disso.

Quando nos referimos aos caminhantes selecionados para o presente estudo, fazemos um recorte consuetudinário e, por consequência, um recorte populacional. Isso porque a caminhada, enquanto uma característica elementar da tribo caminhante, é um elemento prático que articula um conjunto de cuidados corporais, ou seja, um conjunto de ações que possuem como objeto o próprio corpo, em suma, um conjunto de costumes que pode ser descrito porque, dada a sua patente perpetuação no tempo (final de semana) e no espaço (Parque Barigüí), se impõe à observação. Estamos dizendo que, se por um lado, existe um número incontável de pessoas que caminham pelo parque, por outro lado, apenas algumas delas incorporam um quadro de gestos, preferências, vestimentas e acessórios associados ao cultivo do corpo através da caminhada. Assim como o fato de que um indivíduo saiba dirigir não faz dele um piloto, bem como o ato de costurar uma roupa não faz de alguém um alfaiate, o ato de caminhar por si só não se afigura como um elemento-chave para identificar um caminhante. O importante aqui é sublinhar os casos nos quais a caminhada se afigura como uma prática em relação a qual determinadas pessoas não se dedicam senão através da incorporação de determinado padrão recorrente de costumes, relacionados ao cultivo do corpo, que se repetem em determinados episódios da vida cotidiana. Que costumes são esses? Primeiramente, descreveremos os costumes relacionados ao vestuário, tendo em vista a similitude que os caminhantes apresentaram entre si quanto às suas vestes.

Os caminhantes possuem a peculiaridade de se dirigir ao parque nos finais de semana devidamente trajados, vestindo uma combinação de peças de roupa que, não por acaso, se estende a todos os caminhantes quase que indistintamente. De modo a cobrir os membros inferiores, os caminhantes do sexo masculino vestem calça de moletom ou *short*, variando entre uma peça ou outra conforme a variação da sensação térmica no parque: se a sensação térmica traduz uma sensação de calor, esses caminhantes preferem em sua maioria o *short*; se a sensação térmica traduz uma sensação de frio, eles necessariamente vestem suas calças de moletom. Por outro lado, a população caminhante do sexo feminino cobre seus membros inferiores com as mesmas vestes que a população masculina da tribo caminhante se utiliza, somadas a elas a calça de *lycra*, conforme a variação térmica: se a sensação térmica traduz uma sensação de calor, as caminhantes vestem qualquer uma das três peças; se a sensação térmica traduz uma sensação de frio, temos que as caminhantes alternam sua preferência entre a calça de moletom e a calça de *lycra*. Não devemos esquecer obviamente dos pés, na medida

em que os caminhantes dependem dos seus pés para se dedicarem à caminhada. No caso dos pés não tem jeito, os caminhantes quase sempre calçam tênis com solado grosso, provido de amortecedor embutido, de modo a otimizar o deslocamento intrínseco à caminhada.

Com relação às vestes que cobrem o tronco e os membros superiores, detectamos o uso freqüente de camisetas, camisas cavadas e *top*, ambas variavelmente comportando inscrições, constituídas de gravuras e legendas em inglês (*sport, full exercise, adventure, running, brazil fitness*, etc.). Para ambos os sexos, a vestimenta que cobre o tronco e os membros inferiores é constituída pelas mesmas peças de roupa – ressalva feita em relação ao *top*, que constitui uma peça de roupa regular entre as caminhantes que se mostrou ausente entre os caminhantes –, muito embora as nuances da camisa e da camiseta relativos ao modelito masculino ou feminino estejam associadas, respectivamente, a população masculina ou feminina da tribo caminhante. Nalguns finais de semana, verificamos a incorporação de outra peça de roupa ao vestuário que cobre o tronco e os membros superiores: o agasalho.

A utilização do agasalho variou em conformidade com a sensação térmica: quando os finais de semana se fizeram acompanhar de sol e calor, o agasalho não pôde ser percebido entre os caminhantes; já quando o frio imperava, percebemos que os caminhantes cobriam seu tronco e seus membros superiores com algum tipo de agasalho, que descia à cintura, sendo amarrado nela pelas mangas, na medida em que ou bem o frio atenuava-se, ou então o aumento da temperatura corporal se elevava devido ao ato de caminhar ou correr. Há que se ressaltar, todavia, os casos em que a vestimenta que cobre o tronco e os membros superiores dos caminhantes não se limitou ao agasalho, a camiseta, a camisa cavada ou ao *top*. Nesses casos, percebemos mesmo a ausência parcial de vestuário, isto é, percebemos caminhantes que se dedicavam à caminhada com o tronco e os membros superiores desnudos. Ora, poderíamos aferir que esses casos atípicos aconteceram por conta do calor: determinados indivíduos correram ou caminharam desprovidos de peças de roupa que comumente cobrem o tronco e os membros superiores dos caminhantes porque sentiram calor, porque seus corpos ficaram demasiadamente aquecidos. Numa série de situações, observamos que um vento gelado se desenrolava nas imediações da pista de Cooper, do que decorre a exclusão da hipótese do calor como causa fundamental dos troncos despídos. Ocorre que os caminhantes que apresentaram a referida seminudez se afiguravam na cena pública na qualidade de corpos que já haviam sido objetos de algum tipo de cultivo que merece ser exibido. Ora, os troncos expostos nos concederam indícios de que aqueles caminhantes haviam se dedicado ao cultivo dos seus corpos através da hipertrofia muscular e/ou da tatuagem, haja vista a exibição, nas situações de caminhada e corrida na pista de Cooper, de um tronco provido de uma

musculatura hipertrofiada e/ou de tatuagens, das mais variadas cores e formas. A publicização dos sintomas de um trabalho hipertrófico de musculação e/ou de preocupação estética, na medida que em que a tatuagem implica em tomar seu próprio corpo, ou seja, a si próprio como uma obra de arte ou, pelo menos, como uma matéria sobre a qual se produz beleza através da pintura, indica uma tendência, uma regularidade, esboçada através da observação de uma propensão coletiva de exibir ao público o cultivo do corpo, – especificamente a região do tronco e dos membros superiores – entre os comportamentos dos caminhantes nas suas caminhadas de final de semana na pista de Cooper do Parque Barigüí.

Passamos, agora, para algo que se afigura como uma evidência que saltou aos nossos olhos quando observamos um sem-número de caminhantes que se dirigem ao Parque Barigüí equipados com uma variedade de acessórios, tais como: o *walkman*; os medidores de frequência cardíaca, de velocidade, de deslocamento e/ou de passos dados, durante a caminhada ou corrida; o boné; os óculos escuros; o relógio; e, por fim, uma espécie de cinto, de cor preta, que possui a utilidade de servir como porta-acessório, no qual os caminhantes dependuram garrafas com água, latas de bebida energética e/ou quaisquer acessórios já listados neste tópico. Os caminhantes recorrem a determinados acessórios quando se lançam a caminhar ou correr, considerando que muitos deles recorrem a muitos acessórios de uma só vez, isto é, numa só caminhada. Não podemos nos esquivar da constatação de que esses acessórios, combinados ou não, contribuem de alguma maneira para a otimização da caminhada, muito embora ainda não tenhamos colhido qualquer testemunho em relação a isso na fase das observações. Se os caminhantes se revestem de acessórios – alguns deles eletroeletrônicos, tais como o *walkman*, o relógio e os medidores – é porque a caminhada se afigura como algo tão importante que chega a se tornar um pretexto para a comercialização de produtos tecnológicos, para a compra e venda massiva de aparatos que podem ser imbricados ao ato de correr e/ou caminhar. A caminhada e a corrida são atividades que podem ser perfeitamente praticadas por alguém que esteja desprovido de toda a ordem de acessórios que observamos nos caminhantes do Parque Barigüí, desde que esse alguém não possua alguma peculiaridade que obstrua ou dificulte sobremaneira o seu deslocamento. Entretanto, os caminhantes fazem questão de dispor da parafernália que recobre seus corpos. Conforme os passos se sucedem cada vez mais rapidamente, ou seja, quando ocorre a aceleração da caminhada, que pode chegar a assumir o ritmo de uma corrida mais ou menos intensa e ordenada, conseguimos observar que o caminhante dirige seu olhar mais constantemente para o mostrador dos medidores de frequência cardíaca e velocidade e do relógio de pulso, quase sempre digital. Nesses casos de aceleração da caminhada, observamos que os caminhantes

episodicamente reduzem a velocidade do deslocamento para bebericar água ou então alguma bebida energética: para tanto, basta que o caminhante apanhe a garrafa ou recipiente afim que se encontra a tiracolo, consuma um ou outro gole, e dependure o recipiente novamente a tiracolo, tornando repetível esse mesmo gesto de consumo hídrico. O boné e os óculos escuros são acessórios que colaboram para que o caminhante não tenha seus olhos fustigados pela luz brilhante do Sol, pois, caso contrário, o brilho poderia atrapalhar a percepção do caminhante sobre seus passos, seus gestos, seus medidores, em suma, sobre si próprio quando da realização da caminhada.

Mas... e quanto ao *walkman*? A consideração do *walkman* entremeado ao repertório de acessórios e costumes dos caminhantes deve ser acompanhada pela consideração de outra evidência, relacionada à sociabilidade caminhante, qual seja, o estado que denominamos como o *estado de solidão caminhante*. Cabe ressaltar que o *walkman* é um pequeno aparelho eletroeletrônico que permite ao caminhante a audiência de rádio, fita cassete ou disco compacto por meio de um fone auricular. Se o caminhante consegue extrair alguma satisfação das sensações que a audiência do *walkman* disponibiliza ao seu usuário, ele desfruta isoladamente dessas sensações, ou seja, ele sente algo em estado de solidão caminhante. Observamos que os caminhantes que utilizam o *walkman* estão apartados de qualquer interação com o outro, eles escutam algo na condição de pessoas que se fazem solitárias em meio à multidão de freqüentadores do parque nos finais de semana. Temos uma situação de cultivo da intimidade no âmago de um cenário público, qual seja, o parque; temos, portanto, que o estado de solidão caminhante engloba um conjunto de situações nas quais o caminhante torna pública sua própria intimidade na medida em que a cultiva de modo isolado, contido, apartado.

Obviamente, o caminhante não se encontra sozinho no parque aos finais de semana, posto que, enquanto simultaneamente caminha e utiliza o *walkman*, ele vê muitas pessoas ao seu redor perambulando pelo Parque Barigüí. O que o estado de solidão caminhante parece provocar é o desfrute isolado de sensações advindas do ato de ouvir algo pelo *walkman*. Esse estado de solidão caminhante se apresenta mais freqüentemente entre os homens, ao passo que as mulheres comumente caminham em companhia de uma ou duas pessoas, sejam elas homens ou mulheres. Ainda que a ocorrência de mulheres em estado de solidão caminhante seja uma ocorrência rarefeita, não podemos dizer que não tenha sido observada com alguma regularidade. Não estamos dizendo que a população masculina de caminhantes não se associa quando se encontra empenhada em sua caminhada ou corrida, mesmo porque os caminhantes (homens e mulheres) se associam entre duas ou três pessoas para caminhar no parque aos

finais de semana. Agrupamentos comportando um número de indivíduos maior do que três se apresentaram como casos isolados, mais relacionados ao passeio sobre a pista de Cooper do que à caminhada propriamente dita. Os caminhantes se dedicam efetivamente à caminhada, conjugados em agrupamentos de duas ou três pessoas, ou então sozinhos, como vínhamos dizendo, em estado de solidão caminhante.

Diante dessas possibilidades de associação e de solidão, observamos que o ato de caminhar pela pista de Cooper pressupõe a manutenção de uma espécie de conformidade a maneira mais usual de se conduzir nessas circunstâncias. Nesse caso, podemos esboçar uma maneira usual de se conduzir quando da realização de uma caminhada tendo como referência o padrão de comportamento dos caminhantes que conseguimos observar ao longo do trabalho de campo. Primeiramente, observamos um cuidado especial por parte dos caminhantes com a retidão do tronco, na medida em que se tornou flagrante a regularidade do tronco ereto quando da realização da caminhada. A retidão do tronco está relacionada com a manutenção de uma postura aprumada, condicionada pela constante observação dos cuidados com a postura, da atenção para com um padrão de modelagem do tronco corporal. Ademais, percebemos um controle razoavelmente uniforme sobre o ritmo da respiração, do que decorre uma percepção apurada por parte dos caminhantes em relação ao ordenamento compassado dos dois momentos que constituem a respiração de todo e qualquer ser humano: a inspiração e a expiração. Conseguimos atentar para as minúcias relativas à organização de um padrão respiratório que se adapta a condução da caminhada pela pista de Cooper, porque dedicamos boa parte da observação dos costumes dos caminhantes à perseguição dos próprios caminhantes pela extensão do seu trajeto pela pista de Cooper; essa medida investigativa possibilitou a observação minuciosa da regulação respiratória dos caminhantes, bem como a manutenção do ritmo das passadas em conformidade com a referida regulação respiratória. Além do mais, tornou-se possível perseguir os sujeitos-investigados sem que eles percebessem a perseguição – do que poderiam decorrer quaisquer alterações comportamentais em razão da presença do sujeito-investigador – justamente porque conseguimos incorporar boa parte do vestuário e dos trejeitos dos caminhantes sob a perspectiva de observa-los mais de perto. A observação-participante tornou-se uma estratégia investigativa que atuou como uma espécie de artifício catalisador em relação à produção do inventário dos costumes peculiares aos caminhantes, de tal modo que se tornou difícil distinguir se o que fizemos em algumas de nossas visitas teria sido uma observação-participante ou uma participação-

observante²⁶.

A partir de agora, focalizaremos nossa redação numa descrição relativa ao comportamento subjacente à realização da caminhada, considerando que a caminhada em si, bem como todo o repertório de costumes descrito que ela abrange, se afigura como um sistema de ações que se desenrolam num espaço delimitado: a pista de Cooper. Posto que uma caminhada pelos gramados do parque seria algo facilmente exequível, haja vista a capacidade motora dos caminhantes, por que eles correm em sua maioria, para não dizer na totalidade, ao longo do trajeto previsto e delimitado pela pista de Cooper?

Perguntamos isso porque observamos a caminhada como sendo uma forma de deslocamento que delineia um trajeto razoavelmente previsível, ou seja, muito embora a paisagem que se ofereça ao caminhante siga mudando ao longo de toda a extensão da pista de Cooper, a sucessão de mudanças dos elementos que constituem a paisagem ao alcance da visão a olho nu do caminhante enquanto ele percorre seu trajeto sobre a pista de Cooper é sempre a mesma sucessão. O desenvolvimento da caminhada sobre a pista de Cooper agrega a si própria a qualidade de constituir um processo altamente previsível, mesmo no que se refere à mudança e à diversidade da paisagem circundante. Isso parece ser desejado pelos caminhantes, dado que eles decidem conduzir sua caminhada especificamente sobre a pista de Cooper. Apenas alguns deles caminham paralelamente à pista de Cooper, o que denota que mesmo esses casos raros adotam o trajeto da pista de Cooper como uma referência para a opção pela delimitação dos seus próprios trajetos.

Se a generalidade dos caminhantes desfila necessariamente sobre a pista de Cooper, podemos nos perguntar se conseguiríamos observar alguma população de caminhantes no Parque Barigüí se acaso não existisse uma pista de Cooper no referido parque? Ora, essa pergunta pode nos ajudar a elucidar uma situação em que uma determinada parcela da

²⁶ Confessamos que muitas vezes nos deixamos impregnar pelos costumes daqueles que observamos, posto que fomos atraídos pela sensação de bem-estar que a caminhada nos proporcionou enquanto procurávamos nos misturar à multiplicidade de pessoas que perambulavam pela pista de Cooper. Trata-se de uma experiência inusitada, porque já fazia um bom tempo que não realizávamos qualquer atividade física sistemática – como a caminhada e a corrida, por exemplo –, muito embora tenhamos nos ocupado de aprender e lecionar artes marciais num passado não muito distante. Contudo, a observação mais aproximada dos caminhantes propiciou a oportunidade de praticar caminhada. Esta experiência traduz uma situação curiosa para o investigador de fenômenos urbanos, uma situação na qual ele se encaixa, ainda que episodicamente, na categoria de indivíduos que constitui sua população de estudo. Nesse tipo de situação, o sujeito-investigador experimenta sensações não-habituais e, de alguma forma, se familiariza com elas, na medida em que ele consegue partilhar dos mesmos costumes do sujeito-pesquisado. Essa possibilidade de se colocar, episodicamente ou não, nas mesmas condições do sujeito-pesquisado – ou seja, fazendo o que ele faz, vestindo o que ele veste, sentindo o que ele sente – se torna mais acessível para o sujeito-pesquisador que estuda fenômenos urbanos, sendo ele próprio, o sujeito-pesquisador, um indivíduo urbano. Digna de nota é ainda a possibilidade de que o sujeito-pesquisador seja – ou mesmo de que ele tenha sido – parte integrante da formação societária que esteja investigando, o que, salvo melhor juízo, tende a se concretizar mais facilmente numa pesquisa sobre fenômenos urbanos. Sobre esta possibilidade, ver Honorato (2005).

população, aquela a qual nos referimos como sendo a tribo dos caminhantes, coabita o Parque Barigüí em larga escala porque existe um convite explícito para que isso ocorra: o valor do transporte coletivo aos domingos e a existência de uma pista de Cooper que perfaz toda a cena pública do parque são duas condições das quais os caminhantes dispõem para se colocar em evidência nas suas caminhadas, ou seja, para que o cultivo dos seus corpos seja colocado em evidência. E, de fato, é o que ocorre: a tribo dos caminhantes se prolifera aos finais de semana por quase todo o cenário do Parque Barigüí.

A pista de Cooper faz um convite sedutor: ela oferece ao caminhante um trajeto previsível sobre um seguro percurso de concreto que se estende por quase todo o parque, o que garante que o caminhante fará uma caminhada estável e tranqüila, por entre outros desconhecidos que se assemelham a ele próprio naquele tempo e naquele lugar. Sem uma pista como a que de fato existe no Parque Barigüí, o convite certamente não atingiria a sensibilidade e o desejo do caminhante, posto que ele poderia se deixar seduzir por outro parque da cidade de Curitiba no qual exista uma pista de Cooper ou mesmo por algum outro trajeto, nas cercanias de sua própria habitação ou do seu local de trabalho, por exemplo.

Outro comportamento digno de nota entre os caminhantes é o modo de olhar desses indivíduos: os caminhantes tendem a manter o olhar direcionado para frente, como se estivessem mirando o horizonte, ou então para baixo, como se estivessem atentando para seus próprios passos sobre o solo. Ainda que muitas vezes os caminhantes estivessem usando óculos escuros, a inclinação da cabeça para baixo e a fixação da mesma com a face voltada para frente esboçavam as possibilidades de direcionamento do olhar. Se ao invés de se dispersar pela fluidez da paisagem do parque, o olhar do caminhante se encontra fixado numa direção específica (para frente ou para baixo), podemos deduzir que a atenção do caminhante esteja voltada para si mesmo, ou ainda que ele esteja concentrado sobremaneira naquilo que está realizando – neste caso, a caminhada. O ponto para o qual desejamos encaminhar a presente discussão é o que desperta a atenção dos caminhantes, de tal modo que eles desenvolvem um estado de concentração como uma forma de reunir condições psíquicas favoráveis para a organização e administração do ato de caminhar ao longo de um determinado percurso. O uso dos óculos escuros e do *walkman*, associado à fixidez do olhar/da face numa direção específica, são indícios que apontam para a constituição de um repertório de acessórios que, quando combinados durante a caminhada, favorecem a sistematização do ato de caminhar, fato que denota uma percepção apurada e um cuidado peculiar por parte do caminhante em relação aos seus próprios gestos, isto é, em relação às suas próprias manifestações corporais. Nesse caso, podemos associar a fixidez do olhar ao

estado de solidão caminhante, pensando a fixidez do olhar/da face como uma estratégia da qual o indivíduo se vale para atingir um estado de concentração, sendo esta uma condição necessária para cultivar seu próprio corpo com uma dose considerável de cuidado e atenção. Portanto, o estado de solidão caminhante pode estar associado ao elevado zelo com o qual o caminhante cuida do seu corpo ao passo que regula o seu próprio deslocamento sobre a pista de Cooper, o que requer uma percepção apuradíssima por parte do caminhante sobre cada minúcia gestual que compõe a sua caminhada.

Os caminhantes fizeram do Parque Barigüí o seu hábitat, muito provavelmente porque o próprio *design* do parque garante condições adequadas para que eles estejam dispostos a caminhar ou correr dentro dos limites geográficos do próprio parque. No interior do Parque Barigüí, o caminhante possui maiores chances de obter êxito em sua prática, uma vez que o *design* do lugar oferece ao caminhante tudo aquilo que ele necessita para realizar suas caminhadas. A pista de Cooper é um equipamento urbano instalado no parque desde a sua fundação e, desde então, constitui canais de locomoção e mobilidade para pedestres na medida em que ela se ramifica por toda a extensão do parque, o que contribui para que os caminhantes estejam ao alcance da visão a todo o momento. Considerando que a pista de Cooper garante a estabilidade da caminhada, posto que o terreno sobre o qual se movimenta o caminhante é um terreno praticamente desprovido de irregularidades, entendemos que o condicionamento do corpo tende a se tornar estável e seguro, e menos afeito às lesões corporais que um terreno irregular e acidentado poderia ocasionar.

Firme e seguro sobre a pista de Cooper, o caminhante se desloca por todo o cenário do parque através das ramificações em que se desdobra a pista, o que resulta na diversidade de maneiras pelas quais ele consegue circular pelas diferentes localidades do parque na medida em que caminha. Ao longo do trajeto pela pista de Cooper, o caminhante tem ao seu redor uma vasta área verde, repleta de árvores, pessoas, animais e lagos, que não lhe despertam sentimentos de medo ou terror, uma vez que o contato com a natureza não é concebido por ele como uma experiência imprevisível ou insegura. Ao contrário, o caminhante se desloca provido da convicção de que ele não será atacado por outro caminhante com o qual ele irá se deparar, porque a experiência junto a uma rotina de ações sociais produz a sensação de que a caminhada será realizada sem que isso coloque sua vida em risco. O ambiente verde do parque é um ambiente conhecido pelos seus frequentadores, o que faz com que ele seja encarado como um ambiente propício para purificação dos corpos pelas vias do exercício aeróbico, dado que as árvores juntamente com toda a área verde fornecem oxigênio em abundância para aqueles que tomam o parque como o seu hábitat. A tribo dos caminhantes se

fortalece e prolifera abundantemente no Parque Barigüí porque o oxigênio que ela necessita para realizar o condicionamento do corpo existe em abundância ao seu pronto alcance, devido a grande extensão da área verde e/ou arborizada que recobre o parque e que rodeia a pista de Cooper por todos os lados. O parque é o ambiente no qual os caminhantes respiram abundantemente, uma vez que o design do parque garante um recurso de oxigênio igualmente abundante para os seus freqüentadores. Se a oxigenação é intensa, igualmente intensa será a purificação do corpo. O parque é o lugar no qual a pureza facilmente se dá.

Os caminhantes foram observados ao longo do trabalho de campo como indivíduos que concentram as suas atenções nos cuidados com o corpo, ou seja, nos cuidados com o *self* (o eu-mesmo). Todavia, esses cuidados com o corpo (o *self*) não são quaisquer cuidados. Quando os caminhantes realizam seu deslocamento pela pista de Cooper, o que eles estão fazendo é cuidar do corpo de tal modo que eles se fortaleçam, se avigorem – basta olharmos o significado do verbo oxigenar no sentido figurado como sendo o de fortalecer e avigorar, logo, aquele que recebe oxigênio em abundância (como é o caso dos caminhantes do Parque Barigüí) possui maiores chances de se fortalecer e avigorar. A construção do *self* vigoroso, fortalecido e sadio consiste numa experiência que muitos indivíduos vivenciam ao mesmo tempo no parque, dado que o próprio *design* do parque propicia esse tipo de experiência de condicionamento do corpo como experiência de lazer vivida aos finais de semana por muitos indivíduos que nem ao menos se conhecem, mas que fazem juntos as mesmas passadas sistemáticas sobre a pista do parque.

O lazer dos caminhantes não pode ser pensado como um lazer vivido tão somente ao acaso, de maneira despreocupada e imprevisível, porque a racionalização da caminhada diz respeito ao modo através do qual alguns caminhantes calculam, programam, executam, mensuram, avaliam, equacionam, compensam, dentre outras operações mentais envolvidas pela apreciação sistemática dos hábitos corporais associados à caminhada. Essas operações mentais minuciosamente calculadas fornecem um contorno todo especial à prática da caminhada: diferentemente de outras formas de lazer, ela se afigura como sendo uma experiência que não costuma ser vivida somente ao sabor das circunstâncias por indivíduos tomados unicamente pela ereção do desejo; ao contrário, alguns caminhantes do Parque Barigüí administram sua própria caminhada como sendo uma experiência calculada, estudada, programada, mensurada, de tal modo que eles passam a acompanhar mais atentamente os medidores e relógios na medida em que caminham de modo mais sistemático e regulam sua própria respiração conforme a velocidade do deslocamento.

Findamos o inventário dos costumes cultivados dos membros da tribo dos

caminhantes. As colaborações mais gerais deste inventário, razoavelmente denso e minucioso, serão retomadas sob a perspectiva de lançar mão de uma leitura sociológica acerca das evidências empíricas coletadas através da observação do repertório de comportamento dos caminhantes. Aliás, no que se refere aos costumes dos caminhantes, pensamos que eles não foram inventados pelos indivíduos que observamos no Parque Barigüí. A caminhada constitui uma pauta de procedimentos adotados pelo e para o corpo, um regime de condutas relacionadas ao condicionamento do corpo. Padrões de comportamento tão largamente difundidos – como é o caso da caminhada, cuja popularidade ultrapassa as fronteiras do campo de observação desta pesquisa – não são obra da criação de um ou outro indivíduo tomado isoladamente, nem sequer podem ser pensados como conjuntos de ações deliberadas aleatoriamente, sem qualquer conexão com os momentos históricos que ampararam suas respectivas sociogêneses ou com o(s) grupo(s) que colaboraram para a estabilização e difusão dos referidos padrões.

3.3.2 – *Os vileiros*

Passaremos agora para um momento do inventário dos costumes das tribos urbanas em que a observação dos indivíduos envolvidos na produção do fenômeno do lazer nos finais de semana do Parque Barigüí permitiu que tomássemos o sítio virtual do orkut²⁷ como uma fonte de dados que se revelou de grande valia, de um lado, para a apreensão do discurso do vileiro sobre si próprio na sua relação com outros “tipos” (como é o caso do *playboy*, conforme destacaremos mais adiante), e, de outro lado, para a apreensão do discurso do outro sobre o vileiro, que se afigura, conforme explicitaremos ainda neste tópico, como um discurso que faz circular uma rede de formulações lingüísticas que engendram representações sobre o vileiro como um ser humanamente inferior, digno de humilhação, tortura e até mesmo de extinção, através de modalidades de extermínio humano em massa. Em grande medida, tudo o quanto inventariamos e explicitamos neste tópico forneceu evidências empíricas que nos propiciaram uma leitura sobre a representação social do ser vileiro na vida cotidiana da cidade de Curitiba, o que constituiu uma contribuição substancial para que conseguíssemos compreender a dinâmica dos costumes dos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana, bem como as expectativas e avaliações dos demais frequentadores em relação à presença do vileiro nas situações de coabitação do parque aos finais de semana.

A observação do vileiro nas suas andanças pelo Parque Barigüí aos finais de semana

²⁷ <http://www.orkut.com>.

se afigurou como um desdobramento metodológico tão elementar em face da produção de um inventário dos costumes da tribo dos vileiros como a observação do caminhante nas suas caminhadas pelo parque aos finais de semana para que conseguíssemos inventariar os costumes da tribo dos caminhantes. O recurso ao material discursivo que circula no sítio virtual do *orkut* tornou-se mais um desdobramento da observação no sentido de construir o inventário dos costumes dos vileiros, uma atitude investigativa que foi levada a cabo com o intuito de assegurar a minuciosidade da descrição do comportamento que os vileiros garantem para si no cenário público, de tal modo que eles conseguem não apenas se distinguir, mas, sobretudo, conseguem destoar de todo o restante da população curitibana. Ocorre que, sob a perspectiva de acumular uma série de declarações dos vileiros sobre si próprios enquanto coletividade urbana – ou seja, enquanto conjunto razoavelmente numeroso de indivíduos tipicamente urbanos – conseguimos detectar uma forte circulação de depoimentos pejorativos e estigmatizantes em relação aos vileiros nas comunidades virtuais do *orkut* destinadas especificamente à expressão do vileiro e ao estabelecimento de um mecanismo de comunicação entre vileiros e simpatizantes, conforme bem expressam as apresentações das referidas comunidades virtuais do *orkut*, que estão disponíveis na *Internet*.

Incorporamos ao inventário dos costumes vileiros uma descrição das observações que realizamos ao longo da investigação pelos tópicos de discussão das comunidades do *orkut* relacionadas aos vileiros, entendendo que se trata de uma maneira que encontramos de interpretar as maneiras de pensar, agir e sentir do vileiro como sendo formas coletivas que se desenvolvem numa relação de coexistência – muitas vezes, de coabitação – com outras formas coletivas, tomadas aqui como manifestações de indivíduos ou grupos de indivíduos que, conforme verificamos durante as observações, (re)produzem representações do que seria o vileiro, das quais decorrem a incorporação de determinadas expectativas em relação ao vileiro e a disponibilização de um repertório de estratégias para lidar socialmente com ele. Decidimos dedicar um item deste mesmo tópico para o relato das observações que realizamos junto ao sítio virtual do *orkut*. Veremos como esta atitude investigativa incidiu positivamente no levantamento de perguntas até então impensadas durante a condução desta pesquisa.

Primeiramente, vamos nos ater à descrição daquelas maneiras de sentir, pensar e agir que observamos quando focalizamos nosso olhar sobre os vileiros falando, caminhando, exibindo um vestuário específico, em suma, se comportando concretamente nas suas associações grupais aos finais de semana no Parque Barigüí. Tratamos de explicitar uma descrição de comportamentos públicos, ou seja, dos comportamentos que são oferecidos pelos vileiros aos olhares dos indivíduos que transitam pela cidade de Curitiba e que são instados a

se deparar com o vileiro em algum episódio da vida cotidiana (o final de semana no parque, por exemplo). Procedemos de modo a nos colocar em condições sensoriais equivalentes àqueles indivíduos que repetidamente encaram o vileiro no Parque Barigüí aos finais de semana; passamos, portanto, a nos conduzir em nossas observações como se fôssemos mais um típico freqüentador do Parque Barigüí²⁸, ou seja, fomos os olhos e os ouvidos do freqüentador do parque aos finais de semana, de modo a apreender substancialmente o que ele apreende em relação ao coabitar o Parque Barigüí na presença dos grupos vileiros, dentre outras tantas formações societárias fundidas na multidão de freqüentadores.

Numa das nossas primeiras andanças pelo Parque Barigüí, conseguimos avistar o que viemos a considerar um agrupamento vileiro, composto de exatamente 15 indivíduos, sendo estes predominantemente do sexo masculino, que pareciam se situar na faixa etária de 14 a 19 anos. Em sua totalidade, esses indivíduos apresentavam traços físicos de evidenciaram que estávamos diante de um agrupamento de jovens que certamente possuíam ascendência africana. Nesse caso, convém destacar que o fato de que os vileiros perambulam pelo parque aos finais de semana em grupo – e parecem mesmo desejar que esse passeio grupal se dê – se afigura como uma primeira característica que observamos como sendo uma característica que se generaliza por toda a tribo do vileiros. Essa generalização pôde ser confirmada ao longo do caminho investigativo que percorremos neste estudo: de fato, os vileiros se deslocam sempre em grupo pelo Parque Barigüí aos finais de semana. Será que outros vileiros não procederiam da mesma maneira em outros parques – evidentemente, que possuam semelhanças com o Parque Barigüí – nos mesmos finais de semana? Esta pergunta é bastante curiosa, eis que ela surgiu em meio aos nossos pensamentos que se organizavam enquanto observávamos os vileiros se exibindo nas suas andanças grupais. Estamos diante, pois, de um dado que evidencia um tópico da pauta de comportamentos que os vileiros exibem para a sociedade curitibana no Parque Barigüí aos finais de semana e, possivelmente, noutros parques e demais espaços urbanos da cidade de Curitiba: o vileiro se comporta em grupo, ele é um ser grupal, ou seja, que existe em grupo. E, como já afirmamos de passagem, os grupos vileiros são sempre mistos, em termos de gênero: são moças e rapazes que se associam, cantam versos de

²⁸ Neste ponto do texto, cabe redigir uma nota em relação à indumentária que utilizamos nesta fase da observação. Como antecipamos que teríamos de tratar com vileiros, ou seja, grupos de jovens que cultivam um visual específico, fundada numa tentativa de contravenção, numa contestação mais ou menos consciente em relação aos padrões usuais de conduta e de vestuário na cidade de Curitiba, mais especificamente no Parque Barigüí aos finais de semana, nossa indumentária esteve constituída de calça jeans, tênis branco de solado grosso ou sapato marrom, camiseta branca e, eventualmente, uma jaqueta sobre o tronco. Constituímos nossa indumentária desse modo porque aventamos a possibilidade de acessar os vileiros mais tranquilamente, sem fazer alarde, nem suscitar estranhamentos, exibindo um visual mais informal, mais folgado, no bom sentido do termo.

louvor/saudação ao bairro de origem²⁹, conversam, bebem, fumam e se deslocam em grupo.

Observamos que, muito embora tenhamos percebido algumas características comuns entre os vileiros, tais como as características físicas associadas à faixa etária e a ascendência étnica (africana, afro, como queiram), não podemos afirmar que sejam essas as motivações centrais que levavam e ainda levam aqueles jovens a constituir associações grupais, dado que também percebemos a existência de tantos outros homens e mulheres jovens de ascendência negra no Parque Barigüí aos finais de semana que não constituíam associações grupais com os vileiros – e, provavelmente, nem desejavam mesmo constituí-las. Decerto, esses jovens se associaram eventualmente a outros jovens, conforme asseguraram nossas observações.

Mas então, como é que aqueles jovens se agrupam de tal modo a: 1) serem reconhecidos pela categoria vileiro; 2) repelirem o desejo de tantos outros jovens de se agrupar a eles, os vileiros? Em primeiro lugar, devemos sublinhar quem é o indivíduo ou o grupo de indivíduos que seria capaz de reconhecer determinados jovens através da possibilidade de classificação aberta pela categoria vileiro. Ocorre que nós conhecemos muitas pessoas em Curitiba, algumas bastante queridas, outras nem tanto, mas o fato é que muitas delas já haviam comentado conosco sobre os vileiros, antes mesmo que a pesquisa desse um salto qualitativo, quando conseguimos sistematizar melhor o problema, através da delimitação da interação entre tribos urbanas tão distintas entre si no mesmo parque e nos mesmos finais de semana como o alvo teórico das nossas análises. Chegamos mesmo a enxergar alguns vileiros perambulando pelo centro da cidade de Curitiba, durante os primeiros meses do primeiro semestre de 2007, enquanto residimos na Casa dos Estudantes Universitários (CEU), sem que soubéssemos que aqueles indivíduos eram vileiros ou mesmo o que seria um vileiro? A noção do que seria um vileiro, bem como das atribuições

²⁹ Numas das primeiras visitas ao Parque Barigüí no mês de maio do ano de 2008, observamos um grupo vileiro, constituído de oito vileiros e quatro vileiras, perambulando pelas imediações da pista de Cooper, posto que estávamos caminhando pelo gramado que entorna a referida pista em companhia do professor Guilherme Melletti, que discutiu conosco os principais resultados desta pesquisa. Os vileiros começaram a entoar alguns versos cantados que desferiam aos ouvidos dos frequentadores do parque e aos ouvidos deles próprios algumas frases de elogio ao bairro de origem, correntemente periférico, bem como a determinados aspectos do estilo de vida das pessoas que residem nesse bairro, tais como a contravenção àquilo que é moda para o *playboy* e o elogio ao consumo da maconha. Infelizmente, não conseguimos gravar esses versos cantados, nem mesmo reproduzi-los através da escrituração no caderno de campo, muito embora tenhamos captado a mensagem do discurso cantado dos vileiros, que expressam para a sociedade branca da cidade de Curitiba o elevado orgulho que possuem da sua própria pauta de comportamentos tipicamente vileiros e do estilo de vida daqueles que residem na periferia da cidade, bem como o quanto um e outro contravêm os comportamentos e o estilo de vida do *playboy*. A caracterização daquele indivíduo que vem a ser um *playboy* é um assunto sobre o qual conseguiríamos conversar em muitos lugares do Brasil e do mundo, dada a notoriedade, por exemplo, das músicas britânicas, norte-americanas e brasileiras de *rock'n roll* da década de 1960, que já referenciavam o personagem denominado pelo termo *playboy*. Todavia, no decorrer deste estudo, procuramos reconstruir o discurso dos vileiros sobre o que seria um *playboy*, como ele se comporta e quais são os seus costumes. Para tanto, as visitas ao sítio virtual do *orkut* foram fundamentais.

comportamentais que se afiguram como conteúdos razoavelmente regulares da possibilidade de classificação aberta pela categoria vileiro, são coisas que percebemos conforme começamos a estabelecer relações sociais e vínculos mais duradouros na sociedade curitibana. Conforme introduzimos nossa existência social de modo mais contínuo na cidade de Curitiba, acabamos nos deparando face-a-face com determinadas formações grupais que soubemos posteriormente que não apenas se autodenominavam, mas como seriam também socialmente reconhecidos como sendo os vileiros.

Vale lembrar que, desde que começamos a residir na cidade de Curitiba, estabelecemos relações e vínculos com pessoas de diferentes setores da sociedade curitibana, que, por sua vez, nos informaram sobre os vileiros de modo a manifestar um elevado grau de similitude entre os depoimentos informais que essas pessoas com as quais conversamos concederam a este respeito. Esse dado absorvido pela nossa experiência de estudante de pós-graduação na cidade de Curitiba esboça a circulação de um saber sobre o vileiro por diferentes segmentos da sociedade curitibana³⁰. Justamente por conta da circulação dos vileiros – devidamente trajados e se comportando enquanto tais – pelos diferentes espaços públicos de circulação e de encontro da cidade de Curitiba, o habitante desta cidade se encontra impelido em estabelecer alguma forma de interação com o vileiro, que pode ser desde uma convivência diária e duradoura na escola ou no emprego, passando pela coabitação do parque aos finais de semana, até um simples contato face-a-face com o vileiro em determinados episódios da vida cotidiana, como se ele fosse um elemento pouco constante na paisagem urbana, quando eventualmente se consegue enxergar agrupamentos vileiros perambulando pela cidade. Percebemos que, muito embora exista uma gama de possibilidades de interação com o vileiro na sociedade curitibana, ocorre que ele se apresenta socialmente sempre com os mesmos costumes grupais, isto é, o vileiro sempre se exhibe para a sociedade curitibana como sendo simultaneamente uma parte integrante – dado que o eu-vileiro é uma possibilidade de individualização no tecido urbano da cidade de Curitiba – e uma contravenção dela mesma –

³⁰ O fato de que o vileiro é largamente reconhecido na sociedade curitibana enquanto tal pressupõe a existência de canais de difusão/disseminação de saberes, firmemente estabelecidos no tecido urbano de Curitiba, a respeito do que seria um vileiro. Esse dado aponta que a presença do vileiro no parque aos finais de semana implica uma dupla análise, uma vez que vislumbramos a possibilidade de: 1) abordar questões relativas à representação sobre o ser vileiro que emerge dos discursos engendrados pelos canais dialógicos e/ou mecanismos de comunicação, pressupostos pela extensão do reconhecimento dos vileiros que conseguimos perceber, especificamente, a partir da posição que estamos situados para atacar o problema da pesquisa; 2) abordar questões relativas à emergência e a consolidação de uma identidade grupal, o que pressupõe uma certa dose de economia psíquica (ELIAS, 1993), na medida em que determinados indivíduos assemelham seus comportamentos ao passo que conseguem se perceber como sendo indivíduos semelhantes entre si. Fica patente, portanto, o quão valiosa se tornou essa evidência empírica, na medida em que conseguimos aperceber uma dupla possibilidade de produzir declarações teóricas sobre o fenômeno que observamos, quando determinados achados da pesquisa acabam nos impelindo a reorientar nossas atitudes investigativas.

posto que partilha de costumes usuais entre os seus semelhantes que contravém os costumes das outras pessoas que habitam a cidade de Curitiba. Se os costumes do vileiro são grupais, convém descreve-los para, em seguida, examina-los. É o que faremos a partir de agora, começando pela descrição do vestuário tipicamente adotado pelo vileiro.

Primeiramente, devemos sublinhar que a camisa XXL pôde ser observada como sendo a peça do vestuário vileiro que se afigura como elemento distintivo desta tribo urbana em relação aos demais agrupamentos urbanos que povoam o Parque Barigüí aos finais de semana, mesmo em relação aos agrupamentos tipicamente *underground*³¹. Quando percebemos aquelas camisas XXL, tivemos certeza de que estaríamos observando grupos vileiros, que não apenas se deslocam grupalmente, mas que sempre o fazem grupalmente trajados. Os homens dos grupos vileiros costumam cobrir seus troncos e seus membros superiores com uma camisa de beisebol norte-americano sempre bastante folgada, com o número 55 (cinquenta e cinco) gravado nas costas, ombros e peito. Cabe ressaltar que a coloração da camisa XXL é sempre uma coloração fulgurante, oscilando entre as cores rosa, azul e branco, sendo que essas três cores são utilizadas pelos homens vileiros. Por outro lado, as mulheres vileiras não trajam a camisa XXL, que, conforme observamos, possui tanto relevo na distinção do vileiro em relação ao restante dos frequentadores do parque: elas cobrem seus troncos e membros superiores com blusinhas multicoloridas e, sobre estas, agasalhos detalhadamente ornamentados – muitas vezes, repletos de plumas – que seguem a coloração das camisas XXL dos homens vileiros³².

Falamos que a camisa XXL se afigura como a peça central em meio ao vestuário vileiro porque percebemos que as demais peças devem estar subordinadas a ela, dada a relevância de que se reveste a referida camisa para que o vileiro consiga se distinguir em relação ao restante da sociedade curitibana e para que esta consiga identifica-lo como tal. Se trajar a camisa XXL é algo que consolida um mecanismo de distinção do vileiro em relação ao restante da sociedade curitibana, temos que o restante das peças que constituem o vestuário

³¹ O termo *underground* pode ser interpretado neste trabalho como sendo um adjetivo que designa manifestações culturais alternativas, fundadas numa contravenção aos comportamentos comumente denominados como “normais” e/ou “tradicionais”. Um maior detalhamento sobre esse termo pode ser encontrado em Honorato (2005).

³² Os dados relativos à coloração do vestuário foram colhidos com algum espanto da nossa parte. Desde o começo do nosso contato ocular com o vileiro, já julgávamos demasiadamente esquisita aquela sua indumentária, uma vez que ela exibia simultaneamente um apreço pelo esporte – mais especificamente, pelo beisebol – e uma coloração fulgurante, além das cores pouco usuais entre as tribos urbanas advindas do cenário (suburbano) *underground* da cidade de São Paulo, por exemplo, que muitas vezes possuem o mesmo gosto musical e cultivam os mesmos comportamentos do vileiro, mas que, todavia, adotam homogeneamente o preto como a cor fundamental do seu respectivo vestuário. Como já mantivemos um estreito contato com indivíduos oriundos do cenário (suburbano) *underground* de São Paulo, ficamos perplexos diante de muitos vileiros trajando uma indumentária toda cor-de-rosa, reluzindo sob o brilho do Sol.

vileiro – se ele pouco ou nada contribui para que o vileiro seja identificado pelo outro e para que ele próprio consiga se identificar com o outro – deve ser selecionado peça a peça, enfeite a enfeite, de conformidade com a(s) camisa(s) XXL de que o vileiro se dispõe para vesti-la(s) nalgum final de semana sob a perspectiva de perambular pelo Parque Barigüí. Observamos que tanto os enfeites quanto o restante das peças do vestuário vileiro exibiam colorações que se combinavam ou se igualavam às colorações das camisas XXL que foram exibidas pelos vileiros nas suas andanças pelo parque: se o vileiro veste uma camisa XXL cor-de-rosa, temos que ele constitui sua indumentária através da coligação de enfeites, acessórios e peças de roupa necessariamente cor-de-rosa, ou então de alguma outra cor – em algumas vezes, podemos falar mesmo em combinações de cores – que possa estar em harmonia com o cor-de-rosa, como a cor vermelha, por exemplo.

Por falar nos enfeites, acessórios e demais peças de roupa do vestuário vileiro, torna-se necessário que descrevamos, a partir de agora, as nuances relativas a esses elementos que, quando associados entre si e à utilização da camisa XXL, revelam alguns dados a respeito de algo tão valioso para o vileiro: a sua moda, o seu vestuário. Da descrição dos elementos constitutivos da tribo dos vileiros, enquanto espécie social, enquanto “tipo”, deriva a possibilidade de conseguir realizar numa explanação ulterior uma incursão sociológica pelas condições deixadas pela indumentária para que o vileiro consiga não apenas reagrupar-se, conforme seus desejos de viver entre outros vileiros, mas que ele consiga também expressar uma mensagem para a platéia de frequentadores do parque, para os quais o vileiro exhibe seu comportamento peculiar. Se o vestir-se é mais uma forma de se comportar em sociedade, a opção por essa ou aquela combinação de roupas, acessórios e enfeites traduz a preferência e a incorporação grupal de um padrão de comportamentos produzidos pela existência do vileiro na sociedade curitibana, em geral, e no Parque Barigüí aos finais de semana, em específico.

Os vileiros costumam cobrir suas pernas com short ou calça, considerando que ambas quase sempre seguem a coloração da camisa XXL, no caso dos homens. Ocorre que as calças e os shorts dos vileiros são diferentes das calças e dos shorts que conseguimos observar entre os caminhantes: se estes constituem seu vestuário através de peças de roupa – tais como o *short* curto, o *short* de *lycra* e a calça de *lycra* – que ampliam a margem de possibilidade de exibição do corpo já-cultivado e/ou sendo cultivado, aqueles preferem vestir algo mais folgado, mais largo, que também amplia a margem de possibilidade de exibição do corpo – só que, desta vez, o corpo que se exhibe não é um corpo que apresenta publicamente a musculatura dilatada por debaixo da pele; trata-se agora de um corpo que se exhibe porque está minuciosamente decorado, adornado, enfeitado. Tanto o *short* quanto a calça do vileiro

possuem o atributo de serem largos, uma vez que, não se firmando na altura da cintura, ambos escorregam e se ajustam ao corpo na altura do quadril, de tal modo que, quando o vileiro levanta sua camisa, suas roupas íntimas são parcialmente exibidas. Outro atributo curioso destas peças de roupa do vileiro é que elas são longas em relação ao corpo que elas cobrem e, simultaneamente, ajudam a exhibir. O *short* pode ser definido como uma espécie de calça curta que cobre a região do quadril, da genitália e das coxas. Entretanto, o *short* do vileiro possui a peculiaridade de se estender até próximo aos tornozelos, sendo, muitas vezes, já sucedido pela meia ou meião, muitas vezes sem que a perna apareça nua e crua – muito embora, como já ressaltamos, a perna apareça sim, mas enfeitada, adornada pelo *short*, pela calça e pela meia, considerando que o que não aparece não é a perna, mas sim a pele que se estende pela perna. Não conseguimos enxergar os detalhes epidérmicos do vileiro, muito embora tenhamos razoável consciência de que ele possui um tronco, duas pernas e dois braços debaixo de toda aquela roupa, daquela extensão de vestuário. Muitas vezes, por exemplo, não conseguíamos registrar em nosso caderno de campo se os vileiros possuíam tatuagem ou não, se eles possuíam barriga proeminente ou não, se os seus músculos eram hipertrofiados ou não, se eram ou não magricelas, etc. Observamos que não é esse tipo que o vileiro deseja nos mostrar: se ele se reúne com os seus semelhantes, ou seja, com pessoas que se vestem e que se comportam como vileiros, e se exhibe perambulando grupalmente com eles, torna-se provável que o que o vileiro deseja mesmo é mostrar que ele produziu e incorporou uma moda peculiar, que é só dele e dos seus semelhantes, de tal modo que ele possa dizer – e de fato diz, conforme notamos em nossas observações no sítio virtual do *orkut* – “nós nos vestimos assim” ou “nós nos comportamos desta maneira”. É como se cada rapaz que passasse a vestir a indumentária vileira passasse simultaneamente a atuar como porta-voz de toda a tribo dos vileiros, como se cada vileiro fosse sempre capaz de falar, de agir e de pensar como um representante legítimo da sua espécie, do seu tipo social. Entretanto, vamos nos dedicar um pouco mais à descrição do vestuário vileiro.

Por sua vez, as vileiras vestem agasalhos razoavelmente folgados, sobre uma camiseta ou *top*, sempre exibindo uma combinação de numerosas colorações fulgurantes. Tomamos nota desta diferenciação sexual do vestuário vileiro, porque percebemos nela mais um importante assunto que conviria incluir no roteiro das entrevistas que realizaríamos com vileiros e vileiras, de modo a perguntar: por que só os vileiros vestem a camisa XXL, ou por que as vileiras não vestem a camisa XXL? Desse modo, aventamos a alocação destas perguntas no roteiro das entrevistas semi-estruturadas como uma maneira de assegurar à disposição do investigador um mecanismo deflagrador de discurso, um mecanismo que

incitaria os viliros a falarem de um assunto caso ocorra que este não seja abordado pelos próprios viliros nas entrevistas. Pensamos que seria uma maneira de garantir um momento da entrevista para conversarmos com os viliros sobre um elemento cultural tão valioso para a distinção da sua tribo: o vestuário. Aliás, por falar em vestuário, os agasalhos das vileiras são muitas vezes enfeitados com plumas brancas, azuis e/ou cor-de-rosa, colorações que comumente tingem o vestuário do viliro. As vileiras quase sempre vestem calça jeans, repletas de enfeites, ou então alguma calça folgada, com alguma coloração fulgurante, combinando com o restante do próprio vestuário tanto quanto com o vestuário dos viliros que as acompanham nas suas andanças pelo parque. Os agrupamentos viliros que observamos no Parque Barigüí constituem uma constelação de cores fulgurantes, exibidas pelo vestuário *underground* do viliro. De fato, as vileiras, tanto quanto os viliros, apelam para a maximização do brilho das cores na composição do seu vestuário, de tal modo que o olhar do freqüentador do parque – tal como ocorreu com o nosso olhar enquanto caminhávamos pelo parque providos das mesmas condições sensoriais de um freqüentador comum, muito embora nossas preocupações, interesses e estratégias investigativas em relação aos caminhantes e viliros venham a diferenciar a posição que ocupamos no Parque Barigüí da posição ocupada pelos simples freqüentadores desse mesmo hábitat – seja prontamente atraído pelo fulgor daquela indumentária coletiva do viliro, como que pelo efeito de uma força de atração magnética.

Os viliros e as vileiras demonstraram possuir um cuidado especial com os cabelos, dado que observamos muitos membros desta tribo que exibiam seus cabelos, encaracolados ou crespos, sempre enfeitados de alguma maneira. As vileiras possuíam os cabelos repletos de presilhas, penduricalhos, tiaras, que possuíam formas e cores das mais variadas, quase sempre esboçando alguma irreverência quanto à adoção do adorno capilar, como um elemento que se integra de uma maneira geral à irreverência do vestuário viliro. Os viliros possuíam os cabelos curtos, quase raspados, alguns deles tingidos de loiro³³, ou então usavam um boné

³³ Quando realizamos uma investigação sociológica sobre grupos humanos, somos instados a elaborar, exteriormente à atividade investigativa, algumas comparações fortuitas entre nossos próprios costumes e os costumes daqueles grupos que investigamos. A divulgação do diário privado de Malinowski, contendo anotações do antropólogo polonês sobre o desprazer que muitas vezes lhe tomava porquanto ocorria seu contato diário, cada vez mais íntimo, com os aborígenes da Nova Guiné melanésia, colocou em cheque a possibilidade de olhar o outro com os olhos do outro. Da nossa parte, pensamos que o relato das impressões do sujeito-pesquisador em relação ao sujeito-pesquisado se afigura como um procedimento específico que estabelece uma relação de coerência com um procedimento mais geral que adotamos neste trabalho, qual seja, o de efetuar uma descrição honesta e minuciosa da observação que realizamos junto às tribos urbanas. E, de fato, chegamos mesmo a comparar os costumes dos viliros com os nossos próprios costumes. O fato de que muitos viliros tingiam seus cabelos de loiro atingiu nossa sensibilidade como uma atitude pouco usual entre os homens: “como pode um homem tingir o cabelo de loiro?”, ou “olha só que engraçado, ele tinge o cabelo de loiro!”, são enunciados que

bastante peculiar, digno de uma descrição à parte. Em linhas gerais, os cabelos repletos de enfeites integram uma tendência grupal de apreço pela aparência, pelo vestuário, pela moda que é peculiar não somente a um ou outro indivíduo tomado isoladamente, mas que se estende aos agrupamentos vileiros, ou seja, aos agrupamentos humanos de uma determinada tribo, a tribo dos vileiros, que prolifera pelo parque aos finais de semana.

As vileiras e, sobretudo, os vileiros costumam apresentar-se no Parque Barigüí aos finais de semana com alguns *piercings* encaixados nas perfurações geralmente localizadas no nariz, na sombrancelha, na fronte, na região do umbigo, nas extremidades da orelha, nos lábios, na bochecha e até mesmo no queixo – é claro que nem todos os vileiros e vileiras observados apresentaram *piercing* em todas partes do corpo humano mencionadas, muitos deles apresentavam pouco *piercing* enquanto que tantos outros vileiros apresentaram a face repleta de *piercing*. O volume de *piercing* no corpo pode ser tomado como inscrição de sinais corporais que se impõe aos olhos daqueles com os quais o vileiro coabita. Essa impregnação do vileiro pelos olhos foi observada em larga escala entre os demais freqüentadores do parque como uma resposta ao volume significativo de *piercing* nas regiões do corpo (como a face e a orelha, por exemplo) mais prontamente ao alcance da visão daqueles com os quais coabita. Os vileiros que se enfeitam com muitos *piercings* no rosto foram observados sendo evitados nas suas tentativas de relação e diálogo com não-vileiros que estavam visitando o Parque Barigüí.

A tatuagem também pode ser listada aqui como sendo mais uma preferência da tribo dos vileiros. Observamos muitos vileiros e vileiras no Parque Barigüí enquanto corpos nos quais estão presentes diversas formas de tatuagem. As regiões do corpo nas quais as tatuagens estão presentes variam significativamente de vileiro para vileiro e de vileira para vileira. Encontramos vileiras com tatuagens na nuca, no pescoço, na canela e, sobretudo, na região da cintura, e as formas e desenhos dessas tatuagens não possuem grandes diferenças com as tatuagens que observamos em freqüentadoras que não são vileiras. Os vileiros apresentaram tatuagens nos braços, na canela, no pescoço e nas mãos, e algumas formas dessas tatuagens são comumente mais extensas e numerosas do que aquelas que observamos nas vileiras. Observamos alguns vileiros que possuíam a inscrição “VIDA LOKA” tatuada letra-a-letra em cada uma das falanges mediais ou proximais de ambas as mãos, com exceção das falanges dos dedos polegares. Não sabemos se as tatuagens de vileiros e vileiras eram ou não permanentes,

passavam pelas nossas cabeças em algumas visitas ao Parque Barigüí. Tingir o nosso próprio cabelo de loiro é algo que não chegamos sequer a cogitar, dado o elevado grau de internalização da reprovação desse feito entre os homens pelos quais fomos educados. É provável que muitos freqüentadores do Parque Barigüí tenham as mesmas impressões quando se deparam, nos seus finais de semana, com algum vileiro que porventura tenha tingido seu cabelo de loiro.

muito embora possamos afirmar que muitas delas se impunham ao olhar como sinais corporais evidentes.

O boné do vileiro possui um *design* padrão, uma espécie de modelo do qual brotam uma série de variações em termos de cor, formato e estampa³⁴. Os bonés são sempre mais folgados, uma vez que a largura do encaixe é sempre maior do que a cabeça, além do fato de que muitos deles são usados pelos vileiros ora com a aba para trás, ora para o lado ou então para frente. Notamos também que o boné dos vileiros raramente apresenta um regulador de largura, que usualmente se localiza na porção traseira do boné: “esse boné é fechado atrás”, nos termos que os próprios vileiros utilizam para se referirem ao seu tipo de boné. Nas porções lateral e frontal do boné, conseguimos perceber a inscrição *NY* numa variedade de formatos e cores, numa referência emblemática ao nome inglês da cidade de Nova Iorque, através da junção das duas iniciais: *New + York = NY*. A inscrição *NY* possui essa ou aquela cor, esse ou aquele formato, de modo a combinar com a cor e os desenhos da estampa do boné. A aba do boné é normalmente uma aba reta, independentemente do sentido para o qual ela esteja apontada conforme o modo como o boné foi colocado sobre a cabeça. As cores do boné variam bastante, mas podemos destacar o vermelho, o azul, o cor-de-rosa, o branco e o preto como sendo as cores mais facilmente encontradas entre os vileiros. Quase tanto quanto a camisa XXL, o boné é uma peça masculina do vestuário vileiro.

Outro elemento eminentemente masculino, mas igualmente constante na indumentária vileira, é o tênis. O par de tênis do vileiro é algo digno de nota, uma vez que se trata de um elemento que está sempre presente na constituição da indumentária vileira. O vileiro costuma calçar tênis branco de solado grosso, algumas vezes provido de amortecedor embutido.

Devidamente trajados, os vileiros se deslocam grupalmente pelo Parque Barigüí, esboçando um trajeto descontínuo, ocasional, comumente desprovido de uma direção peculiar. Entretanto, observamos que os vileiros se reúnem todas as tardes de domingo nos bancos que margeiam a pista de Cooper no ponto em que ela está mais próxima dos bares. Permanecem sentados, quase sempre entretidos pela partilha intragrupal de costumes, tais como conversar, falar gírias, beber cerveja, fumar e observar as pessoas que transitam por aquela cena do Parque Barigüí. Os vileiros escolhem sempre um mesmo local do parque para sentar, conversar entre si e observar os outros, um local onde se entrecruzam três

³⁴ O modelo de boné ao qual nos referimos já havia aguçado a nossa atenção numa ocasião recente, durante o período em que tivemos a oportunidade de trabalhar como camelô no *Shopping* Popular da cidade de Catanduva, SP. Durante esse período, efetuamos muitas vendas do modelo de boné que, posteriormente, detectamos como sendo o de uso mais freqüente entre os vileiros. Torna-se importante sublinhar que o uso contínuo e o consumo em massa dos bonés *New York* não se restringe tão somente aos vileiros, na cidade de Curitiba, pelo contrário, pulula pelo vestuário *underground* de tantos outros jovens que, muitas vezes, desconhecem a categoria “vileiro”.

equipamentos urbanos: a pista de Cooper, o bar e o banco. Ao longo de todo o trabalho de campo, observamos repetidamente a mesma cena representada por diferentes pessoas, de tal modo que se tornou habitual caminhar por aquele trecho do parque e encontrar por ali ao menos um grupo vileiro que seja. Deste fato decorre a possibilidade de que muitos freqüentadores do Parque Barigüí – especialmente aqueles indivíduos que costumam freqüentar os bares, a pista de Cooper ou quaisquer outros equipamentos do parque que avizinham a referida cena – também reconhecem aquele trecho do parque como sendo um local de encontro e de convívio dos vileiros aos domingos. Conjeturamos que aquele cenário do parque, no qual se entrecruzam três equipamentos urbanos (o bar, o banco e a pista), serviria como uma espécie de referência empírica, da qual não deveríamos nos alhear acaso desejássemos aprofundar as observações dos vileiros, de modo a garantir uma via de acesso para os códigos, ritos, hábitos, gestos, expressões, etc., que constituem o rol dos comportamentos desta tribo. Uma vez identificado o local de encontro dos vileiros no Parque Barigüí, concluímos que já não bastaria mais passar ou caminhar por ele. Como quem vai ao teatro e escolhe a melhor cadeira para assistir o espetáculo, decidimos sentar naquele local – e, de fato, fizemos isso inúmeras vezes ao longo do trabalho de campo – e ali permanecemos, observando os grupos vileiros em ação³⁵.

Reencenada inúmeras vezes sob nosso olhar, a referida cena se afigurou como uma referência empírica para a reconstrução interpretativa da integração social dos vileiros no Parque Barigüí, na medida em que a observação da referida cena colocou-nos em condições favoráveis para captar as regularidades comportamentais dos vileiros, quando eles interagem consigo próprios – neste caso, realizamos um exame acerca da interação intragrupal – e quando eles interagem com o restante dos freqüentadores do parque – neste caso, realizamos um exame acerca da interação intergrupala. Todavia, a referida dicotomia entre interação intragrupal e intergrupala deve ser superada para que possamos compreender a integração social dos vileiros – bem como a dos caminhantes, conforme será explicitado no próximo tópico – no conjunto interativo que os freqüentadores do Parque Barigüí formam entre si quando decidem ocupa-lo aos finais de semana. Observamos que o que os vileiros fazem ou

³⁵ Cogitamos a possibilidade de que nossa permanência naquele local de encontro dos vileiros, mirando-lhes atentamente a todo o momento, pudesse afugenta-los, ou mesmo incomoda-los, de modo a criar uma situação desfavorável para o bom rendimento do trabalho de campo. Como nos incumbíamos de uma observação face-a-face – ou seja, uma observação realizada por alguém que participa coadjuvamente da cena, e, por isso mesmo, alguém que se permite ser observado na medida em que observa –, seríamos facilmente notados pelos vileiros mirando-lhes a cada gesto, de forma que eles poderiam deixar de fazer e/ou falar algo em razão da presença contínua do observador. Sanamos este provável entrave através da utilização de óculos escuros durante a observação, o que nos permitiu olhar atentamente para aquilo que desejássemos olhar sem que revelássemos nem o sentido do olhar, nem a sua direção.

falam entre si no Parque Barigüí sugere a consciência do restante dos freqüentadores, fornecendo-lhes informações a respeito do que seria um vileiro, acionando-lhes a memória e, de certa maneira, provocando-lhes para a formulação de opiniões e, por conseguinte, do discurso das opiniões em relação ao vileiro, de modo que os freqüentadores passam a dispor de um conjunto de saberes práticos, no sentido de que se trata de saberes produzidos pela interação e para a interação com o vileiro no parque aos finais de semana no parque: neste caso, os comportamentos adotados entre os grupos vileiros provocam o olhar dos freqüentadores, o que também pressupõe alguma modalidade de interação intergrupar, uma vez que estamos falando de grupos que repetidamente se colocam nas presenças uns dos outros, se observam uns aos outros e aprendem alguma coisa com isso. Passamos agora para a descrição daquilo que conseguimos observar enquanto permanecemos situados no local de encontro dos vileiros no Parque Barigüí.

Como vínhamos dizendo, os vileiros sentam-se nos bancos, sendo que alguns deles permanecem em pé, uma vez que os grupos vileiros são suficientemente numerosos para que a maior parte do grupo tenha que rodear os bancos nos quais se sentaram apenas uns poucos privilegiados. Conforme o caso, os vileiros revezam-se na partilha dos lugares no banco ocupado pelo grupo, ou seja, eles mantem em funcionamento um encadeamento de trocas de posição entre sentados e levantados, nas situações de convívio grupal dos vileiros no seu respectivo local de encontro. Os levantados são os primeiros responsáveis por receber uma saudação dos grupos circundantes dirigida para o seu grupo vileiro e/ou por emitir uma saudação do próprio grupo vileiro para os grupos circundantes³⁶. Quando um determinado grupo vileiro ocupa um dos bancos do parque – considerando, portanto, que os membros do referido grupo seguem se alternando entre sentados e levantados ao longo da ocupação – ele é interpelado por outros grupos vileiros, através de um decoro previsto para a saudação entre os grupos vileiros que se encontram.

A saudação dos vileiros se mostrou consideravelmente decorosa, uma vez que o decoro pressupõe uma pauta de gestos que devem ser observados numa determinada situação social. E o vileiro nos deixou observa-lo como um ser decoroso em relação ao ato de saudar outros vileiros, na medida em que a situação social do encontro entre vileiros naquele local pressupõe a manutenção do decoro em relação aos gestos e às palavras que, uma vez combinados uns aos outros, podem ser interpretados pelo vileiro como sendo uma saudação de outro vileiro que reconhece ambos como sendo semelhantes. Quando um grupo de vileiros

³⁶ Chamamos de grupos circundantes os grupos vileiros que chegam no local de encontro e se deparam com outro(s) grupo(s) vileiro(s), muitas vezes originários de bairros ou comunidades diferentes.

chega ao local de encontro e se depara com outro grupo de vileiros ocupando um dos bancos, os primeiros circundam os últimos, algumas das vezes pronunciando em alto e bom som o nome do bairro no qual residem, e se cumprimentam com um toque com as palmas das mãos seguido de um toque com os punhos fechados. Muito embora a saudação tenha se afigurado como algo bastante flexível, especificamente no que se refere a sua composição e ao seu ordenamento interno, tanto gestual quanto lingüístico, a seqüência que acabamos de esboçar pôde ser observada como o padrão de comportamento cabível e pertinente a uma determinada situação social, ou seja, pôde ser captada como o decoro regularmente observado entre os vileiros nas suas situações de encontro no Parque Barigüí.

Muito embora os grupos vileiros tenham partido de bairros diferentes para se deslocar até o parque, temos que eles apresentam indistintamente os mesmos costumes. Quando observamos os grupos vileiros interagindo entre si, não encontramos qualquer indício sequer que nos levasse a pensar que se trata de uma interação entre pessoas de bairros diferentes. Dado o elevado grau de semelhança entre os vileiros, mesmo entre aqueles que provêm de bairros diferentes, a interação dos vileiros se desenrolou sem que quaisquer conflitos ou desavenças tenham colocado em xeque sua coesão grupal. Aliás, a relação entre identificação e coesão grupal pôde ser alvo de indagações no que se refere mais especificamente ao modo como ela se configura entre os vileiros. Ademais, trata-se de uma relação que, uma vez compreendida, contribui para iluminar o modo como os vileiros se encontram ligados uns aos outros nos seus momentos de síntese grupal, isto é, nos momentos em que os grupos vileiros reunidos se fundem numa coletividade poligrupal aparentemente homogênea.

Em relação à formação de uma coletividade, de uma multidão poligrupal constituída por vileiros de diferentes zonas e bairros de Curitiba (Zona Leste, Oeste, Norte, Sítio Cercado, etc.), todos amalgamados uns com os outros, temos a dizer que uma de nossas visitas ao Parque Barigüí possibilitou-nos observar um episódio de controle repressivo da Guarda Municipal sobre uma manifestação coletiva dos vileiros, cuja base social seria uma multidão constituída de indivíduos que viviam suas emoções à flor da pele porquanto se lançavam a entoar agitadamente seus cânticos e a proferir seus ritos intragrupais de mútua-agressão consentida. Dentre todas as visitas que realizamos, desde aquelas realizadas quando da observação das tribos urbanas até aquelas realizadas para a gravação de alguma entrevista, aquela que nos incumbimos de descrever a partir de agora se afigura como a única visita em que observamos em ação as modalidades de controle repressivo de que dispõe o Estado precisamente nos casos em que os fenômenos de multidão reúnem os indivíduos de tal forma que eles reduzem o freio das suas paixões, entoam seus cânticos em alto e bom som e trocam

entre si gestos de ataque (socos e pontapés) que lembram conflitos de turba, mas que, observando atentamente, percebemos se tratar de situações específicas em que se permite a agressão mútua, desde que ela se dê com pequenos golpes e empurrões que servem mais como elementos de uma espécie de jogo entre semelhantes, isto é, de um confronto geralmente lúdico e inofensivo entre indivíduos que se percebem como semelhantes.

Naquela tarde de domingo, o Parque Barigüí se abarrotava de freqüentadores, de tal modo que a multidão confusa terminou por fragmentar nossa percepção em alguns momentos. Tornava-se evidente, então, que a coabitação do parque naquela tarde de domingo reforçava a proximidade entre inúmeros indivíduos articulados uns aos outros numa massa heterogênea de freqüentadores. A proximidade entre muitas pessoas na partilha de um espaço de lazer coloca o contato mais estreito entre semelhantes e diferentes como uma necessidade inescapável que produz efeitos sobre a percepção intergrupal: uma vez mais próximos uns dos outros, os grupos de freqüentadores estarão mais aptos a perceber as minúcias dos gestos, o detalhamento do vestuário, os maneirismos da fala, dentre outras peculiaridades, que poderiam passar despercebidas acaso fosse maior esta distância do contato e/ou a ocorrência do encontro fosse mais ocasional e rarefeita.

À beira da pista de Cooper, observamos a multidão de vileiros que paulatinamente vinha se abarrotando e se agitando. Conforme a coletividade ganhava contornos de multidão, o freqüentador do parque tem a impressão de que se torna premente a irrupção de tensões e de manifestações que fazem menção aos elementos que constituem aqueles episódios em que determinadas multidões irrompem os limites da conduta fornecidos pelo patamar de sensibilidade em relação à violência física nas sociedades modernas, de tal modo que, acionada pelo(s) freqüentador(es), a Guarda Municipal interveio sobre a coletividade vileira, dando mostras de que mecanismos de comportamento são instilados no acervo de condutas previstas para o vileiro devido ao seu contato regular com os recursos repressivos de caráter militar que lhe afugentaram naquela tarde de domingo. Falamos isso porque a simples chegada de apenas dois policiais da Guarda Municipal repercutiu sobre os gestos desempenhados por toda uma multidão de vileiros, que cessou imediatamente seu cântico, suas agressões consentidas e, em suma, toda aquela agitação que feriu o patamar de embarço dos freqüentadores do parque. A reprodução, por toda uma multidão poligrupal de vileiros, de um mesmo repertório de gestos de suavizamento das condutas e abrandamento das emoções outrora à flor da pele, implica numa individualização por parte do vileiro de experiências com relação à interdição de suas manifestações pelas vias do controle policial. Da boca do policial, sentados, os vileiros ouviram frases como “*não quero mais saber de bagunça aqui!*” e

“ninguém é obrigado a escutar essas merda que vocês ficam gritando e cantando”, acompanhadas do emprego de técnicas de intimidação, tais como: desferir tapas sobre as abas dos bonés; revistar carteiras, bolsos e mochilas; utilizar de gritaria para tratar com o outro; etc. Por fim, os vileiros foram deportados do parque sob escolta policial. A rigor, nada ocorreu entre os vileiros que infringisse qualquer lei civil que fosse. Basta que a manifestação de multidão dos vileiros venha aguçar a sensibilidade do Outro para que o exercício do controle policial se dê. Eis que se realiza o êxodo do vileiro, eis que a ação policial termina por constituir entre a população interessada pelo parque duas massas estranhas umas às outras, sendo uma delas constituída daqueles indivíduos aos quais foi permitido freqüentar o parque e a outra constituída daqueles aos quais não foi permitido freqüentar o parque.

A conversação se afigurou como um costume duradouro nas situações de encontro e de convívio entre os vileiros. Ao longo da observação, os vileiros se mostraram como pessoas assaz conversadoras. Quando os vileiros se encontram na presença uns dos outros, eles incorrem constantemente em situações dialógicas, que podem envolver desde dois indivíduos até mesmo um grupo inteiro. Nessas conversações, os vileiros colocam em circulação um sem-número de temas, assuntos, casos, preferências, informações, opiniões, etc., cujos detalhes não conseguimos colocar ao nosso alcance na condição de observador. Entretanto, conjecturamos que a conversação venha a funcionar como uma espécie de mecanismo de atualização da tribo, através do qual o vileiro se atualiza em relação àquilo que seus semelhantes fazem, pensam e sentem. Quando os vileiros conversam, eles contam uns aos outros os fatos que se sucederam na vida cotidiana de cada um deles, e os comentários abrangem eventos da vida escolar, canções de *hip hop* ou *rap*, experiências amorosas, casos da vida familiar, em suma, a conversação se desdobrava numa sucessão de assuntos dos mais variados. Na conversação dos vileiros, a circulação de comentários se torna mais densa e risonha principalmente quando os grupos são mistos, isto é, quando eles são constituídos de homens e mulheres. É como se a presença do gênero oposto funcionasse entre os vileiros como um catalisador da interação grupal: parece que o vileiro se sente estimulado para conversar quando existe uma vileira engajada na conversação, e vice-versa.

Das conversações brotam decisões práticas que envolvem dois ou mais membros do(s) grupo(s) vileiro(s), dentre as quais destacamos aquelas que se manifestaram repetidamente, de modo a favorecer a observação. Em algum momento da conversação, os vileiros decidem “dar um rolé”, “fumar um” e/ou “buscar uma béra”: o entendimento do que seriam estas três decisões pode permanecer um tanto quanto obscuro para o leitor, uma vez que acabamos de mencioná-las segundo o linguajar do vileiro. Por isso, passamos agora para a descrição

daquilo que observamos como sendo o que chamamos de decisões práticas, ou seja, decisões que acionam os vileiros, projetando suas atitudes no sentido de obter algum benefício para o próprio grupo.

Repentinamente, em algum momento da conversação, os vileiros decidem “dar um rolé”. Quando esta decisão é tomada, uma parcela do grupo ou mesmo o grupo inteiro deixa aquele seu local de encontro para partir rumo a um passeio pelo Parque Barigüí. Antes de se tornar propriamente uma decisão prática, “dar um rolé” é algo proposto e negociado pelo vileiro no interior do seu próprio grupo: o vileiro pronuncia a proposta (“vamos dar um rolé?”) e aguarda a resposta dos outros vileiros; em seguida, cada membro do grupo recusa ou apóia o rolé através da fala e/ou da gesticulação; se a maioria grosso modo decide apoiar a proposta, os vileiros envolvidos na interação partem para o seu rolé; se, por outro lado, ocorre que uma minoria grosso modo venha apoiar o rolé, os vileiros apoiadores ou se dão por satisfeitos e acatam a recusa da maioria dos membros do seu grupo, ou então tentam negociar a proposta com os vileiros recusadores, procurando convence-los de que, uma vez levado a cabo, o rolé trará algum benefício para o grupo de uma maneira geral.

O rolé consiste num passeio perambulante, isto é, um passeio que se dá ao acaso, à toa e, pelo que observamos, sem qualquer rumo ou direção definida. Quando o vileiro convida seus semelhantes para um rolé, observamos que o convidador não indica qual seria o destino do convite, nem mesmo os convidados chegam a perguntar sobre o referido destino, muito embora ambos acabem realizando o rolé. Isso ocorre porque o rolé não tem um destino final ou qualquer tipo de trajeto previamente delimitado, uma vez que se trata de um passeio proposto e realizado ao sabor das circunstâncias, ao acaso. Como será o itinerário do rolé, ou mesmo qual será a sua duração, tudo isso dependerá dos fatos e circunstâncias imponderáveis com os quais os vileiros venham a se deparar nesse passeio. Em linhas gerais, o rolé proporciona aos vileiros que o desfrutam um panorama daquilo que ocorre no parque. Através do rolé, o vileiro perambula pelo Parque Barigüí de modo a visualizar a sua paisagem, seus freqüentadores e suas práticas. E o contato com as diferentes localidades do Parque Barigüí não proporciona ao vileiro apenas um saber sobre o referido parque. No rolé, o vileiro entra em contato com o restante dos freqüentadores nas suas situações de lazer, retorna ao local de encontro e comunica um conjunto de informações sobre o que está acontecendo no parque aos vileiros que não “deram o rolé”. É bem provável que essas informações tragam algum tipo de benefício para o vileiro e para o seu grupo, uma vez que, de posse das informações sobre o que se sucede no Parque Barigüí, eles podem se deslocar para algum outro lugar do parque, de modo a ampliar suas possibilidades de desfrute do lazer.

“Fumar um”: eis uma forma de interação que os vileiros reservam para eles mesmos no Parque Barigüí aos finais de semana. “Fumar um” é a expressão mais comumente empregada pelos vileiros para expressar o consumo de *Cannabis sativa*, uma planta herbácea da família das canabináceas, cujas florescências possuem pêlos granulados que, nas variações femininas, produzem uma resina que, por sua vez, produz efeitos estupefacientes nas pessoas que a consomem. Essa expressão designa o costume de consumir a *Cannabis sativa* – que, de agora em diante, será referida neste texto pelo termo *maconha* – através da inalação da fumaça resultante da incineração da erva bolada sob o formato de cigarro.

A princípio, observamos alguns vileiros conversando sobre o costume de “fumar um” como sendo um costume que acarreta uma sensação prazerosa para o indivíduo que faz uso da maconha. As conversas entre os vileiros que diziam ter acabado de “fumar um” pôde ser observada como sendo uma conversa repleta de risadas, mesmo quando não conseguimos perceber nenhuma forma de anedotário que porventura constituísse a referida conversa. Sob o efeito estupefaciente da maconha, o vileiro se mostra como sendo uma pessoa demasiadamente risonha, notadamente propensa a gargalhar.

A princípio, apenas conseguimos observar algumas pequenas conversas entre os vileiros em relação ao consumo da maconha, sem que conseguíssemos apreender por completo o teor daquilo que foi pronunciado pelos vileiros. Entretanto, percebemos a inexistência de gestos ou palavras que indicassem qualquer reprovação ou avaliação negativa por parte dos vileiros sobre “fumar um”. Nas primeiras visitas ao parque, o costume de “fumar um” pôde ser observado como sendo mais um assunto sobre o qual o vileiro conversa rapidamente com os seus semelhantes, com o tom de voz moderadamente baixo, indicando uma preocupação em dissimular o fato de que os vileiros conversam sobre o consumo da maconha, de modo que os olhos e ouvidos dos demais freqüentadores não consigam captar o teor das conversas sobre maconha. Inclusive, o vileiro se vale de determinados gestos que, conforme observamos de um local mais próximo ao diálogo vileiro, comunicam aos seus semelhantes que ele acabara de “fumar um” e/ou que deseja convida-los para consumir maconha em grupo.

Em algumas poucas visitas, seguimos os agrupamentos vileiros que partiram do seu local de encontro tão logo o convite para “fumar um” tenha sido pronunciado por um vileiro recém-chegado àquelas rodas de vileiros que se formaram e ainda se formam no referido local de encontro. Logo, “fumar um” não se restringe tão somente a um assunto sobre o qual o vileiro eventualmente conversa com os seus semelhantes, uma vez que observamos a expressão “fumar um” como sendo uma decisão prática, ou seja, como sendo uma vivência

grupal, fundada pela prática de se dirigir para um local apropriado para o consumo da maconha, que deve ser proposta, negociada, aceita ou recusada pelos vileiros ligados uns aos outros naqueles momentos de encontro da tribo no final de semana do Parque Barigüí.

Conforme havíamos explicitado anteriormente, ainda que de maneira embrionária, a floresta serviu simultaneamente de esconderijo e abrigo do vileiro nas situações em que ele deseja consumir maconha com os seus semelhantes, uma vez que o consumo da maconha ainda é algo ilegal segundo a legislação brasileira³⁷. Observamos que o agrupamento vileiro caminha mata adentro através das passagens asfaltadas ou então através dos caminhos esculpidos pelo trânsito humano mata adentro. “Fumar um” na floresta: trata-se de uma modalidade de interação intragrupal do vileiro cuja duração varia bastante, uma vez que observamos ocorrências de dez minutos e outras que se estenderam por volta de uma hora³⁸.

Entretanto, optamos por não adentrar pela floresta, uma vez que antevemos o provável incômodo que a presença do observador acarretaria para a interação dos vileiros que decidiram “fumar um”. Sabemos que a observação do consumo da maconha entre os vileiros contribuiria demasiadamente, em termos de material empírico, para a amplificação do inventário que efetuamos neste trabalho a respeito do comportamento vileiro. Faltou-nos a possibilidade de assegurar condições mínimas para observar o consumo de maconha entre os vileiros na floresta, considerando a elevada probabilidade de desagregação do agrupamento vileiro diante de um elemento estranho a espreitar sorrateiro pela mata. Além do mais, pensamos que coligimos dados suficientemente esclarecedores a respeito da decisão prática de

³⁷ No Brasil, a maconha passou a ser proibida por força de lei no começo do século XX. A proibição da maconha no Brasil fortaleceu-se sobremaneira devido às argumentações presentes num ensaio do Dr. Rodrigues Dória publicado no ano de 1915. Nesse artigo, o autor referia-se ao consumo da maconha pelo emprego da categoria “vício”. “Rodrigues Dória afirmava que a maconha induzia a loucura transitória ou definitiva e produzia atos criminosos e uma ‘grande lubricidade’” (GABEIRA, 2000, p. 36-37). No começo do século XX, a proibição da maconha esteve associada ao controle dos costumes de ex-escravos recém-libertos e demais grupos subalternos, como são os casos dos índios tentearas e lavradores maranhenses, que, em certos dias de muito trabalho na lavoura, chegavam a um consumo *per capita* de vinte e cinco gramas de maconha. De acordo com Gabeira (2000), a década de 1960 pode ser encarada como a década em que o consumo de maconha atingiu em cheio os costumes da classe média brasileira, ampliando o foco da repressão e do controle que passou a envolver roqueiros, surfistas, estudantes, professores, escritores, músicos, atores, jornalistas, etc. Com a ampliação do foco da repressão sobre novos *outsiders*, o discurso médico que autorizava e legitimava a proibição da maconha também sofreu alterações correspondentes a partir da década de 1960, apegando-se também aos efeitos da maconha sobre a motivação das pessoas para o cumprimento dos seus deveres (cf. GABEIRA, 2000, p. 40-41).

³⁸ Pensamos que essa variação decorre de um conjunto de fatores como, por exemplo, o número de vileiros que constituem o agrupamento, a quantidade de maconha a ser consumida, o tempo de preparação do “baseado” (se é que o agrupamento vileiro já não tenha se deslocado até a floresta com a maconha devidamente bolada), a existência ou não de algum compromisso subsequente ao costume de “fumar um”, etc. No mais, cabe ressaltar a imprevisibilidade do costume de “fumar um” quanto a sua duração, de tal modo que talvez nem mesmo o próprio vileiro que decide consumir maconha com os seus semelhantes saiba determinar ao certo qual será a duração da sua permanência na floresta.

“fumar um”, o que se mostrou de grande valia para a melhoria do nosso desempenho na tarefa de elucidar o comportamento vileiro.

“Buscar uma béra” foi outra expressão utilizada pelo vileiro para nomear mais uma de suas decisões práticas, qual seja, a decisão de rumar em direção ao bar sob a perspectiva de comprar uma ou duas garrafas de cerveja para, logo em seguida, retornar ao seu grupo de origem com a bebida em mãos. Vale sublinhar que estamos falando de uma bebida simultaneamente refrescante, alcoólica e de grande circulação nos arredores do bar situado defronte ao local de encontro dos vileiros. Dentre as três decisões práticas comumente levadas a cabo pelos vileiros, “buscar uma béra” deu mostras de ser a mais simples, corriqueira, previsível. Quando um determinado vileiro decide “buscar uma béra”, conseguimos prever, com elevado grau de exatidão, cada passo dado, cada procedimento adotado pelo mesmo na realização da tarefa que, muitas vezes, ele próprio se atribuiu. Isso porque, grosso modo, o ato de adquirir uma cerveja em qualquer bar que seja não gera nenhum tipo de transtorno por parte da polícia e/ou da população brasileira de uma maneira geral, o que, de certo modo, assegura a normalidade e a legalidade dos procedimentos comumente adotados pelo vileiro que decidiu “buscar uma béra”.

Seja por conta de uma decisão própria, seja por conta de um pedido/exigência do grupo, o vileiro abandona o local onde ele se encontrava para, em seguida, se deslocar até o bar mais próximo. Uma vez no interior do bar, o vileiro solicita uma ou duas garrafas de cerveja ao comerciante que se encontra no balcão, paga pela(s) garrafa(s) e, na seqüência, retorna para junto dos outros vileiros para uma partilha grupal da cerveja. Entretanto, o vileiro apenas solicita a garrafa de cerveja, uma vez que o comerciante do bar retém o casco depois de despeja-la num copo plástico grande o suficiente para armazenar seiscentos mililitros (600 ml) de cerveja.

O consumo da cerveja é muito mais corriqueiro entre os vileiros do que o consumo da maconha, dada a facilidade com que a bebida pode ser comprada e ingerida no Brasil. Além disso, “buscar uma béra” requer um deslocamento muito menor do que o deslocamento rumo à floresta, uma vez que o vileiro necessita apenas caminhar alguns poucos passos desde o seu local de encontro até o bar para, daí então, comprar a cerveja. Nem mesmo chegamos a perceber negociações demoradas ou mesmo qualquer negociação entre os vileiros para decidir quem deve “buscar uma béra”. Temos, portanto, uma decisão prática e simples, rápida e corriqueira, através da qual o vileiro saboreia sua cerveja junto ao seu grupo.

Findamos a descrição do comportamento vileiro que conseguimos coligir na medida em que cumprimos a tarefa investigativa de inventariar os costumes da segunda e última tribo

urbana que abordamos neste capítulo. Pensamos que seria o caso de passar para o próximo capítulo, que contem uma descrição daquilo que observamos nos tópicos de discussão contidos nas comunidades do *orkut* que, de algum modo, referenciam o vileiro. Desse modo, poderemos observar o vileiro como um tipo social que, precisamente por ser social, não se encontra destacado do mundo existente, e sim ocupando uma determinada posição social dentre outras tantas posições sociais existentes.

Capítulo IV

Discurso e depreciação do vileiro

Neste capítulo, procuramos apresentar a interpretação do material discursivo que coletamos na *Internet* ao longo do primeiro semestre de 2008. Conduzimos a coleta do material discursivo sobre o vileiro pelos tópicos de debate que haviam sido fixados nas comunidades do *orkut*, tanto naquelas comunidades criadas para fazer circular um discurso elogioso sobre o vileiro, quanto naquelas criadas para fazer circular um discurso depreciativo sobre o vileiro. Quanto ao material discursivo sobre o vileiro, decidimos ausenta-lo dos anexos alocados no final desta dissertação, pois – caso contrário – estaríamos agregando ao trabalho um volume imenso de páginas com dizeres que circulam em grande quantidade na *Internet* e que podem ser acessados através dela. A opção pela observação *in virtuale* deveu-se, sobretudo, às dificuldades com as quais nos debatemos na medida em que entrevistamos grupos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana. Com o intuito de ganhar vias de acesso ao discurso do vileiro, nossa primeira estratégia investigativa foi a de realizar entrevistas com vileiros que freqüentavam o Parque Barigüí aos finais de semana e, principalmente, aos domingos. Todavia, abandonamos a entrevista com o vileiro pelas razões sobre as quais passamos a discorrer a partir de agora.

As primeiras investidas em campo que foram tomadas com o intuito de entrevistar vileiros no Parque Barigüí consistiram em aborda-los conforme perambulavam sozinhos ou inseridos em pequenos grupos, compostos de dois ou três membros. Cogitávamos que o vileiro sentir-se-ia bem mais à vontade para falar sobre seus próprios costumes, preferências, desejos e expectativas se acaso fosse entrevistado enquanto estivesse desacompanhado de outros vileiros. Contudo, o que ocorreu foi exatamente o contrário do que esperávamos. Abordamos uma dupla de vileiros dizendo a eles que estávamos realizando uma pesquisa sobre o lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, com o apoio do Governo Federal (CAPES). Perguntamos aos dois vileiros se eles poderiam contribuir com a pesquisa concedendo-nos uma entrevista. Ambos concordaram de imediato. Quando dissemos a eles que a entrevista seria gravada ali mesmo, porém, os vileiros titubearam por alguns instantes e se afastaram vagarosamente do entrevistador. “*Ah não, deixa quieto*” foi o que ouvimos dos mesmos vileiros que até então atendiam com solicitude aos pedidos do entrevistador. De prestativos e disponíveis, os vileiros passaram a manifestar desconfiança e afastamento a

partir do momento em que mencionamos a gravação e exibimos o gravador. Com algumas nuances, essa mesma cena repetiu-se algumas vezes. Era chegado o momento de efetuar alterações em nossa estratégia, uma vez que o uso do gravador na realização da entrevista *in loco* dava mostras de afugentar o vileiro.

Decidimos abordar o vileiro acompanhado de outros vileiros no local de encontro da tribo no Parque Barigüí. Acreditávamos que a desconfiança e o afastamento ante a presença do gravador seriam amenizados devido ao fato de que estávamos lidando com um conjunto numeroso de entrevistados. Cogitávamos que o fato de fazer parte de uma aglomeração de vileiros poderia encorajá-los a conceder uma entrevista coletiva. Precisamente no domingo em que ocorrera a expulsão dos vileiros pela ação policial (vide capítulo três), sentamos junto de três vileiros num dos bancos do referido local de encontro para a realização de uma entrevista. De antemão, garantimos aos vileiros que a gravação da entrevista não traria conseqüências negativas a eles. Explicamos aos entrevistados o que seria feito com a gravação e detalhamos em que consistia a pesquisa, bem como o que esperávamos alcançar com ela. Em suma, prolongamos a conversa com os vileiros até que eles demonstrassem confiança no entrevistador. Todavia, a entrevista careceu de qualidade e consistência, uma vez que os vileiros concentraram seus sentidos e sua atenção menos naquilo que dizíamos em razão da entrevista propriamente dita do que naquilo que ocorria com as pessoas que circulavam ao nosso redor. Atraídos pela paisagem circundante, os vileiros observavam cada vez mais e falavam cada vez menos, até que decidiram “*dar um rolê*” antes mesmo que a entrevista chegasse ao fim desejado pelo entrevistador. Desculpam-se e explicaram que era preferível desfrutar de cada momento em que permaneciam no Parque Barigüí, pois teriam de esperar a chegada do domingo seguinte para repetir a visita ao parque. Outras tentativas semelhantes de realização da entrevista com grupos vileiros resultaram no mesmo fracasso.

Com o intuito de realizar as tais entrevistas, entramos em contato com alguns vileiros da periferia de Colombo – cidade localizada na região metropolitana de Curitiba – através de mensagens virtuais, enviadas por intermédio do sítio virtual do *orkut*. Os vileiros disseram já haver freqüentado o Parque Barigüí aos domingos. Agendamos uma entrevista que seria realizada em frente a uma escola da periferia de Colombo. Pensávamos que a alocação da entrevista na própria periferia poderia contornar os entraves levantados à realização dos procedimentos investigativos relacionados à entrevista com vileiros, uma vez que a interação entre entrevistador e entrevistado dar-se-ia na periferia, o nascedouro urbano da tribo dos vileiros. A ambientação da entrevista na periferia de Colombo propiciaria condições favoráveis para que os vileiros ficassem mais à vontade e disponíveis para falar sobre seus

próprios costumes, preferências, desejos e expectativas, assim como sobre as experiências de lazer vivenciadas pela tribo no Parque Barigüí aos finais de semana. Entretanto, os vileiros faltaram ao encontro conosco naquele sábado à tarde.

Mantivemos contato com esses e outros vileiros por intermédio do sítio virtual do *orkut* ao longo do ano de 2008, sob a perspectiva de construir um diálogo – virtual, que fosse – sobre as experiências vivenciadas pelos vileiros na medida em que eles participam do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana e, sobretudo, aos domingos. Um vileiro chamou nossa atenção para as mensagens que circulam nas comunidades do *orkut*. Passamos a observar mais atentamente as tais mensagens e identificamos um esquema que poderia ser adequadamente nomeado jogo de acusações entre vileiros e não-vileiros na *Internet*. De um lado, existem as acusações de que os vileiros seriam *outsiders*, associando-os a vandalismo, banditismo, periferia, violência, drogas e arruaça. Do outro lado, existem as acusações emitidas por vileiros segundo as quais aqueles que os depreciavam seriam pessoas de menor valor humano, ou seja, os inimigos da tribo seriam *outsiders*. Entrava continuamente em jogo um conjunto de acusações através das quais pessoas julgavam outras pessoas como sendo de menor valor humano, criando margem para a formação de pares de categorias opostas (centro *versus* periferia, centro *versus* vila, nós *versus* os outros, nós *versus* eles, vileiro *versus* playboy, etc.).

Esse jogo de acusações entre internautas vileiros e não-vileiros despertou a nossa atenção para um espaço discursivo no qual o vileiro fala sobre seus costumes, sentimentos, desejos, preferências, etc., sem que seja exposto em razão disso ao constrangimento diante de um gravador, nem ao perigo diante de uma agressão direta ou de um ataque imediatamente desferido por outrem. Observando e analisando essas mensagens que circulam no *orkut*, acreditávamos ganhar vias de acesso ao processo ao longo do qual a identidade da tribo é afirmada pelos próprios vileiros e negada por diferentes internautas não-vileiros. De fato, o enaltecimento e a afirmação da tribo surgiam ao passo que surgia também a depreciação da tribo nos canais de diálogo do *orkut*.

O que encontramos saltou aos nossos olhos, causando-nos grande espanto, uma vez que nem ao menos cogitávamos a possibilidade de que existisse na *Internet* um canal de diálogo no qual o preconceito, o racismo e a estigmatização circulassem tão às claras sem que houvesse algum tipo de punição efetuada por parte da Justiça. Ainda que sejamos afeitos ao conhecimento produzido pelas ciências humanas e a conscientização fomentada pelos movimentos sociais, em torno do preconceito e do estigma de raça e de classe no Brasil, acreditávamos que coisas como o racismo e a estigmatização se davam às escondidas,

maquiadas com o intuito de evitar desgastes com a Justiça ou com a polícia; ou então que a dinâmica da estigmatização, inscrita no material discursivo que coletamos, se dava de modo sorrateiro e despercebido, através de todo um anedotário voltado para alegorias específicas (o negro, o português, o homossexual, o padre, o caipira, o nordestino, etc.) e até mesmo através de pequenos gestos ou expectativas. O discurso observado em muitos tópicos que visitamos é um discurso que procura se exibir como se fosse um retrato falado do que vem a ser o vileiro, do que o vileiro faz, do que gosta e do que pensa. Esse discurso faz “correr a céu aberto” toda a classe de estigma, preconceito, violência e crueldade de que se poderia dispor para classificar de maneira depreciativa os indivíduos que se situam entre as classes populares que habitam a periferia da cidade, entre determinados segmentos sociais desfavorecidos, entre as populações desviantes de uma maneira geral.

Sabemos que os elevados valores que norteiam a formulação de determinados documentos oficiais, tais como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e a própria Constituição Federal, são contrários a qualquer tipo de manifestação em que esteja presente o racismo, a discriminação ou o preconceito, considerando que, no Brasil, existem punições previstas por Lei para gestos ou palavras que façam circular o preconceito, o racismo e/ou a discriminação. Eis que o vileiro se torna um objeto de ofensas, ou seja, se torna alguém sobre quem se pode falar com certas pessoas e sobre quem se fala transparentemente de modo a imprimir um estigma e desferir ofensas. Todavia, os vileiros foram mapeados como autores de muitos depoimentos nos quais imperava a desonra alheia e a depreciação de tipos sociais “inimigos” (o *playboy*, o policial, o burguês, etc.). O jogo de acusações e ofensas no *orkut* se afigura como um processo em que o vileiro retribui a depreciação que o internauta lhe endereça, ainda que o arsenal de ofensas de que o vileiro dispõe para ofender o *playboy* seja notadamente diferente do arsenal de ofensas de que o *playboy* dispõe para ofender o vileiro. Entendemos que o vileiro se afigura como **objeto** e **emissor** do que Elias & Scotson (2000) denominaram de *blame gossip*, a fofoca depreciativa:

O uso comum nos inclina a tomar por “fofocas”, em especial, as informações mais ou menos depreciativas sobre terceiros, transmitidas por duas ou mais pessoas umas às outras. Estruturalmente, porém, a fofoca depreciativa [*blame gossip*] é inseparável da elogiosa [*pride gossip*], que costuma restringir-se ao próprio indivíduo ou aos grupos com que ele se identifica (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 121).

Quando focalizamos o referido jogo de acusações entre vileiros e não-vileiros, observamos a formação de um discurso que faz circular uma série de elogios em relação ao vileiro na mesma fonte de dados (o *orkut*) em que observamos o discurso depreciativo como

um discurso regular e operante. Quando a origem do discurso elogioso pôde ser observada entre as formulações lingüísticas do próprio vileiro, encontramos uma forma peculiar de expressão do elevado orgulho de si próprio, da sua maneira de se vestir e de se comportar, em suma, de ser vileiro. A fofoca elogiosa (*pride gossip*) foi sublinhada por Elias & Scotson (2000) como sendo uma mensagem que agrega carisma ao grupo de origem do indivíduo que (re)produz a fofoca, cujos efeitos incluem o fortalecimento e a coesão dos laços de lealdade entre aqueles indivíduos que constituem uma coletividade.

Se o vileiro consegue fazer circular um discurso elogioso sobre si próprio na *Internet*, ele amplia o raio de influência das suas maneiras de agir, pensar e sentir, uma vez que o repertório de costumes da tribo dos vileiros se torna disponível para qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo, desde que ao alcance dela exista um computador com *Internet*. Nesse caso, estamos diante de uma situação em que grupos subalternos, muitas vezes rechaçados e ameaçados dentro de suas próprias comunidades virtuais, ganham voz e visibilidade perante a sociedade curitibana. Ainda que não tenham o jornal ou a televisão a seu favor, os vileiros podem transmitir seu estilo de vida, seu comportamento, em suma, seu tipo social para quem quer que consiga encontra-los no sítio virtual do *orkut*. Através da *Internet*, a circulação da fofoca elogiosa do vileiro em relação a si próprio consegue provocar a infiltração do discurso do subalterno nas redes de sociabilidade que acompanham territórios tipicamente ocupados pela elite econômica da cidade de Curitiba, na medida em que todo aquele conjunto de elogios que expressam o elevado orgulho do vileiro em relação a sua própria tribo consegue circular pelos computadores de indivíduos das classes mais abastadas, chegando até a se tornar atraente para alguns indivíduos dessas classes³⁹.

A presença constante dos vileiros nas comunidades virtuais do *orkut* e nos espaços públicos da cidade de Curitiba provoca a formação de uma ou mais correntes de opinião em relação ao vileiro: eis que prolifera a formação de grupos de consenso entre muitas pessoas que visitam as tais comunidades do *orkut*, que talvez nem se conheçam pessoalmente, mas que se ligam umas às outras, sem qualquer tipo de organização mais complexa que seja perceptível, de modo a formar certos nódulos discursivos nos quais encontramos uma identificação “instantânea” entre pessoas que mal se conhecem, mas que participam de uma

³⁹ Falamos que a tribo dos vileiros se mostra atraente para algumas pessoas das classes mais abastadas porque observamos alguns poucos depoimentos nos quais o vileiro recusa a alcunha de “pobre” e “favelado”, alegando que o valor pago por algumas peças do seu vestuário seria inacessível para os padrões de consumo das pessoas acostumadas a ofende-lo. Muito embora o vileiro seja um tipo social originário da periferia, do que decorre que boa parte dos vileiros provenha dos bairros mais afastados do centro da cidade de Curitiba, encontramos indícios de que jovens curitibanos provenientes de famílias economicamente prósperas também estariam aderindo ao modo de vida do vileiro, ainda que tenhamos observado apenas alguns poucos casos.

mesma corrente de opinião porque entraram em consenso sobre determinadas “verdades” e não sobre outras.

Mapeamos mensagens que estão contidas nos enunciados que se articulam na produção de um discurso sobre os vileiros como uma porção de seres desprezíveis, incultos, sujos, como seres monstruosos capazes de cometer atrocidades, roubos e espancamentos, em suma, como seres que não podem ser corrigidos, pois seriam incorrigivelmente odiosos. O fato é que esse discurso consegue atingir um elevado potencial de convencimento, uma vez que circula quase que instantaneamente em muitos lugares pelo acesso à *Internet*, coligando opiniões que a princípio estariam dispersas – pois as opiniões que se cruzam numa comunidade do *orkut* são opiniões de pessoas que, na maioria das vezes, nem ao menos se conheciam e que, sem a *Internet*, talvez nem mesmo viessem a se conhecer ou coadunar suas opiniões – na formação de um consenso, firmado e partilhado *in virtuale*, a respeito da natureza incorrigivelmente odiosa, ladina e transgressora do vileiro. Estamos tratando de um grupo de consenso que se formou como produto de opiniões de pessoas que se alinharam na formação de um discurso depreciativo em relação ao vileiro através de uma troca de mensagens em âmbito virtual. Entretanto, quando opiniões entram em consenso pelos meios virtuais de diálogo, são pessoas que residem numa mesma cidade que firmam um consenso sobre o vileiro e que passam, orientadas pelo referido consenso, a se relacionar com o vileiro nos momentos de encontro passageiro ou de coabitação duradoura nos espaços públicos e nos espaços virtuais. Para que determinados grupos de consenso sobre o vileiro possam se formar, e considerando a *Internet* como um meio de formação do consenso em larga escala, torna-se necessário que tenha ocorrido, ou que esteja ocorrendo, um esforço no sentido de colocar o vileiro em destaque, de dar visibilidade a ele, em suma, de oferecê-lo aos olhos.

Neste trabalho, o discurso virtual assume as características de um discurso que agrega visibilidade e notoriedade aos tipos sociais – chamados neste trabalho de tribos urbanas, dada a sua peculiaridade de agrupar aqueles indivíduos tipicamente urbanos – na medida em que fomenta a proliferação e a negação desses mesmos tipos. O que queremos dizer é que o discurso virtual é um discurso em que os efeitos de evidenciação das tribos – ou seja, quando os membros da tribo são colocados em *close up*, ganham visibilidade e notoriedade perante uma determinada sociedade – e de proliferação das tribos – ou seja, quando a tribo “incha”, quando ela passa a agregar cada vez mais rapidamente um número cada vez maior de adeptos – são efeitos interdependentes, que se desenvolvem conjuntamente, uma vez que o ato ou o efeito de colocar uma tribo em evidência pelos meios virtuais propicia condições favoráveis para a adesão em larga escala ao repertório de atitudes, idéias e sensações da tribo colocada

em evidência, de modo que ela prolifera entre os jovens curitibanos, principalmente entre aqueles que residem em bairros populares localizados na periferia da cidade. Ocorre que a evidenciação muitas vezes também se dá através do estigma e da negação, na medida em que determinados indivíduos ou grupos de indivíduos ganham visibilidade e notoriedade como se fossem seres desprezíveis, algo como um conjunto de pessoas que possuem marcas que são oferecidas aos olhos, sinais corporais observáveis, características partilhadas que são tomadas por certas pessoas como indicadores para classificar as pessoas possuidoras dessas marcas como pessoas de menor valor humano.

4.1 – Discurso depreciativo sobre o vileiro

Passamos agora para a interpretação do material discursivo que coletamos na medida em que vasculhamos a *Internet*. Pedimos ao leitor que acompanhe atentamente os dois fragmentos abaixo, posto que servem como dois belos exemplares daquilo que, fortemente inspirados por Elias & Scotson (2000), convencionamos denominar de discurso depreciativo:

“Se vc observar bem, os vileiros são: Inúteis, ignorantes ao extremo, se acham lindos, acham que chamam atenção (pior que chamam, de taum ridiculo), são fedidos, cheiram mau, são encardidos, falam tudo errado, são uma poluição visual, se vestem pior q mendigo, são todos maus educados, andam igual retardado, usam cabelo horrível e por ai vai, sem contar aqueles cheios de coisas enfiadas no corpo, acho q devem ter no cu tb, bando de imbecil, tenham vergonha nessa cara encardida de vcs, vadios, bandidos, maloqueiros, nojeira da sociedade”.

“É fato... Vcs são pessoas de extrema ignorancia, sempre violentos e nunca conseguem manter dialogos maduros. Numa grande maioria drogados, sem futuros, ladrões... E n é preconceito de minha parte, gostaria de ver uma pessoa dessas se portando perante uma entrevista!! Seria um verdadeiro assassinato da lingua portuguesa. N conseguem se esprestar direito e de uma forma clara, acredito eu q nunca leram um livro se quer (claro q as regras tem lá suas exceções ...). Sempre reclamando da vida, porem n fazem nada pra mudar e isso mostra a incoerencia dos mesmos. Se julgam excluidos do sistema uma vez q fazem de tudo pra serem excluidos. Quando em grupos pensam ser os mafiosos e acreditam ter poderes do além, assim promovendo o caos e a desordem. Roupas de extremo mal gosto, sempre acabam por arrumar contratempos com policiais, devido a sua falta de cultura e valores q adquirem na vida. Na minha visão e de muitas pessoas, estes sujeitos são classificados como marginais, bandidos, ladrões, arruasheiros e similares. Desculpe se generalizei, pois acredito q mesmo neste sub-mundo existam pessoas de bem”.

Os dois fragmentos acima são constituídos de enunciados breves, cujo teor envolve a emissão de mensagens depreciativas, de dizeres depreciativos a respeito de três questões relacionadas ao vileiro: em primeiro lugar, temos as questões relacionadas à aparência e ao vestuário do vileiro; em segundo lugar, temos as questões relacionadas à cultura do vileiro sendo concebida como falta de cultura; e, em terceiro lugar, temos as questões relacionadas ao

engajamento do vileiro em manifestações coletivas de violência, banditismo, marginalidade e transgressão. O vileiro se torna alvo de avaliações quanto à sua aparência, quanto à sua (falta de) cultura, e quanto ao seu comportamento, incorrigivelmente transgressor. Temos, portanto, três assuntos sobre os quais o discurso depreciativo se prolonga, três assuntos sobre os quais podemos captar informações principalmente através da utilização da visão, através dos recursos visuais de que dispomos a nosso favor. Nesse caso, o estigma é algo que pode ser visto, algo que pode ou que deve ser percebido, uma espécie de código que, uma vez decifrado, resume toda a carreira moral – independentemente se esse resumo é verdadeiro ou falso – daquelas pessoas que enxergamos como pessoas portadoras daquele estigma, daquela marca: pessoas estigmatizadas, portanto. O discurso que seleciona determinadas características de uma população – a população de vileiros na cidade de Curitiba – como indícios de uma carreira moral deteriorada, de um acúmulo de condutas indignas, possui algum grau de parentesco com o discurso grego que acompanhou o surgimento da palavra estigma:

Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos [...] (GOFFMAN, 1988, p. 11).

Do grego *stigma*, a categoria estigma diz respeito ao conjunto de recursos visuais, inscritos no corpo, que evidenciam algo de extraordinário, de anormal, de peculiar sobre a carreira moral daquele corpo em que o estigma pôde ser encontrado. O corpo que apresenta o estigma deve ser um corpo evitado, principalmente em locais públicos, uma vez se trata de um corpo poluído, manchado, deteriorado, com o qual não se deve manter contato algum. E é assim que Goffman (1988) indica uma boa pesquisa sobre estigma como sendo aquela em que o sociólogo consegue produzir declarações teóricas a respeito das relações entre atributos e estereótipos. No nosso caso, a estruturação das relações entre atributos e estereótipos que gravitam em torno do vileiro vai depender de quem efetivamente produziu os enunciados, isto é, da posição em que o sujeito-falante se coloca para tomar a palavra, para emitir o seu discurso. O que encontramos é a construção de uma relação entre mentalidade (“*inculta*”, “*ignorante*”), comportamento (“*violento*”, “*transgressor*”) e aparência (“*ridícula*”, “*de mau gosto*”) do vileiro. A partir dos dois fragmentos acima, vamos nos ater propriamente aos procedimentos de interpretação dos dados que coletamos na *Internet*, uma vez que tais procedimentos nos possibilitaram acessar a dinâmica da estigmatização do vileiro.

Primeiramente, vamos tratar das questões relacionadas à aparência do vileiro, posto que lidamos já de início com o estigma do vestuário de mau gosto/ridículo/horrível e com o estigma do pobre/sujo/encardido/nojento/fedido.

No primeiro caso de estigma, observamos o vestuário vileiro sendo evidenciado como um forte indício de que o vileiro possuiria preferências por “aberrações” da moda, por roupas “ridículas”, e que, preferindo essa “moda ridícula”, ele próprio se tornaria, então, um sujeito ridículo, uma vez que se veste de maneira ridícula: eis que as qualidades atribuídas à mercadoria (a roupa) são transferidas no plano do discurso para aqueles que consomem a referida mercadoria, de modo a torna-la, a mercadoria, uma marca corporal do consumidor, que incorpora não apenas a mercadoria pura e simplesmente, ele incorpora também as qualidades atribuídas à mercadoria. O consumidor de uma mercadoria considerada ridícula, de mau gosto e horrível se torna também uma pessoa considerada ridícula, de mau gosto e horrível. Obviamente, o consumidor de uma mercadoria, uma vez que chega até mesmo a incorporar-la (como é o caso do vileiro em relação a sua indumentária), não acha que ela é ridícula, de mau gosto ou horrível, caso contrário, não a consumiria como de fato consome.

Formular um discurso sobre “*Roupas de extremo mal gosto*” e, por conseqüência, de pessoas que “*se vestem pior q mendigo*”⁴⁰, que “*usam cabelo horrível*” e “*sem contar aqueles cheios de coisas enfiadas no corpo, acho q devem ter no cu tb*”, consolida uma concepção de que o vestuário vileiro seria um vestuário deteriorado (“*extremo mal gosto*”), indigente e miserável (“*pior q mendigo*”), medonho (“*horrível*”) e obsceno (“*acho q devem ter no cu tb*”). Como efeito desse discurso, encontramos o vileiro como um sujeito sobre o qual se fala na *Internet* como se ele fosse um sujeito deteriorado, marginal e corrompido, como se os seres humanos que se individualizassem como indivíduos vileiros automaticamente se deteriorassem, se marginalizassem e se corrompessem de fato e por vontade própria, como se eles desejassem a própria deterioração, marginalização e corrupção através da adoção de uma determinada indumentária: a indumentária vileira (“*fazem de tudo pra serem excluídos*”). O excluído merece sua exclusão porque a deseja: eis a lógica inscrita no discurso que acabamos de observar!

No segundo caso de estigma, observamos a composição discursiva de um elenco de

⁴⁰ Convém abrir uma nota no que diz respeito ao surgimento da palavra mendigo como elemento de comparação com o vileiro quanto às suas vestes. Objetivamente falando, por que os internautas disseram mendigo quando quiseram expressar o quão deteriorado se afigura o vestuário vileiro? Por que justamente o mendigo, e não o prefeito, o policial ou o professor? Ora, o mendigo é aquele pedinte que veste farrapos, roupas maltrapilhas, sujas, encardidas, aquele indigente que não toma banho: eis que a caracterização do que vem a ser um mendigo se combina facilmente ao modo como os vileiros foram caracterizados pelo discurso depreciativo dos internautas (“*são fedidos, cheiram mau, são encardidos*”).

indícios corporais, sejam eles verdadeiros ou falsos, que seriam entendidos como evidências da falência econômica, evidências da total ausência de perspectivas de melhoria da situação financeira dos vileiros. Os autores dos dois fragmentos anteriores elencaram o mau cheiro, a pele encardida, o fedor e a sujeira, o que pressupõe o desleixo quanto aos cuidados higiênicos com o corpo – tomar banho, por exemplo – sendo representado como um desleixo daqueles indivíduos mais empobrecidos, habitantes dos bairros de periferia. Os maus hábitos e a falta de cuidados higiênicos são relacionados pelo discurso como atributos das pessoas empobrecidas, dos favelados, dos habitantes da periferia urbana de Curitiba: os vileiros, no sentido de habitantes da vila⁴¹. O vileiro surge em meio ao discurso depreciativo como aquele sujeito ridículo, pobre, que, além de andar mal-vestido, anda sujo, fedido, com a face encardida, um sujeito que, pela sua própria presença, é capaz de desagradar o gosto daqueles com os quais partilha os espaços públicos de Curitiba, como é o caso do Parque Barigüí, e os espaços virtuais, como é o caso do *orkut*.

Da maneira como ele é representado pelo discurso depreciativo, o vileiro é um sujeito que deve ser evitado, um sujeito com o qual não é desejável manter nem ao menos um contato visual sequer, uma vez que o vileiro seria concebido como “*uma poluição visual*”, como “*nojeira da sociedade*”, ou seja, algo que uma determinada sociedade sente náuseas ao observar e que tem nojo de manter contato – e que o vileiro, conforme destacaremos mais adiante, mereceria ser tratado como se fosse mesmo “*uma poluição visual*” e “*nojeira da sociedade*”, através da aplicação de métodos específicos de extermínio em massa, de acordo com as mensagens que encontramos no *orkut*.

O discurso depreciativo favoreceu também a emissão virtual de expressões sobre os vileiros como seres desprovidos de cultura, seres extremamente incultos, imbecis e ignorantes. Nessas expressões, a linguagem verbal do vileiro foi colocada em evidência como sendo um estigma da sua ignorância extremada (“*ignorantes ao extremo*”, “*Vcs são pessoas de extrema ignorancia*”), da sua imbecilidade (“*bando de imbecil*”) e da sua falta de cultura (“*devido a sua falta de cultura*”). Como já relatamos neste capítulo, o vileiro possui uma maneira peculiar de se comunicar através da utilização de gírias, do que decorre que o seu linguajar mais corriqueiro, especialmente quando ele se encontra entre os seus semelhantes, se distingue de um linguajar mais formal, como aquele linguajar que comumente se emprega nas

⁴¹ Vila é a palavra através da qual o curitibano designa os bairros mais afastados do centro de Curitiba, constituindo as cercanias mais periféricas da cidade. O vileiro seria, portanto, aquele que habita a vila, o remoto bairro popular, a periferia. Consultando o Dicionário Aurélio, verificamos que a definição de vila que mais se aproxima do emprego curitibano da palavra seria: “Conjunto de pequenas habitações independentes, em geral idênticas, e dispostas de modo que formem rua ou praça interior, por via de regra sem caráter de logradouro público”.

entrevistas para disputar uma vaga no mercado de trabalho ou para ser admitido como aluno num curso de pós-graduação (“*gostaria de ver uma pessoa dessas se portando perante uma entrevista!!*”). A linguagem verbal dos vileiros foi concebida pelo internauta como sendo uma linguagem que fere a língua portuguesa (“*um verdadeiro assassinato da lingua portuguesa*”) porque eles “*falam tudo errado*”.

Por outro lado, um dado que aguçou sensivelmente a nossa curiosidade foi a depreciação da cultura do vileiro como sendo uma falta de cultura, como se o vileiro fosse um ser desprovido de cultura, o que o levaria a encontrar contratempos com a polícia (“*sempre acabam por arrumar contratempos com policiais, devido a sua falta de cultura e valores q adquirem na vida*”). A falta de cultura também estaria articulada no fio do discurso como uma referência à linguagem dos vileiros, uma linguagem marginal, a linguagem de pessoas “*q nunca leram um livro se quer*”. Observamos que, neste último enunciado, o internauta desconfia que os vileiros jamais leram um livro sequer em suas vidas. Temos que esse tipo de discurso acusa o vileiro de possuir um reduzido grau de instrução escolar (“*são todos maus educados*”), uma vez que a instituição escolar no Brasil tem como uma de suas finalidades aproximar os indivíduos dos livros. Pessoas que nunca leram um livro sequer – pessoas pouco instruídas, portanto –, pessoas que falam tudo errado, pessoas que assassinam a língua portuguesa quando tomam a palavra, seriam pessoas que não possuem cultura alguma, pessoas imbecis, pessoas de extrema ignorância, que, justamente por serem assim, não saberiam se conduzir numa entrevista seja ela realizada para conseguir um emprego no mercado ou para ingressar como aluno num curso de pós-graduação.

O discurso depreciativo assegura para o próprio sujeito-falante (o internauta) a prerrogativa de possuir um conhecimento minucioso a respeito do grau de instrução escolar dos vileiros (ora, ele sabe até quantos livros um vileiro (não) lê!), do que decorre a sua avaliação proscribida de que pessoas com reduzido grau de instrução escolar seriam pessoas sem cultura alguma, um bando de imbecis, ignorantes, o que, evidentemente, está ligado pelo discurso do próprio internauta ao restante dos qualificativos depreciativos que envolvem o vileiro, como é o caso de ridículo, transgressor, encardido, fedido, horrível, violento, etc. Para o internauta, o vileiro seria um sujeito com reduzidas chances de sobrevivência, uma vez que, devido a sua falta de cultura, por conta de sua instrução escolar abreviada e/ou caquética, ele não consegue se sair bem numa entrevista e arruma contratempos com a polícia.

Observamos o quão monstruosa vai se tornando a figura do vileiro na medida em que o discurso depreciativo do internauta se desenvolve em torno das maneiras de agir, pensar e sentir do vileiro, de tal modo que tudo o que esse vileiro faz ou fala agride a consciência ou

sensibilidade de muitos internautas, ou melhor, seus costumes contrariam o consenso firmado entre aqueles que fizeram circular o discurso depreciativo na *Internet*. Uma personalidade-*status* começa a ganhar corpo, na medida em que acumula os elementos de moralidade que passam a lhe constituir o caráter e lhe conferir *status* no plano do discurso. Até o presente momento, o que fizemos foi um inventário dos traços que marcam a aparência e a psique do vileiro e que colocam-no em evidência através da estigmatização, considerada aqui como efeito social do discurso depreciativo do internauta. Passaremos agora para a construção de um inventário dos traços comportamentais que, somados aos traços já inventariados há pouco, completam o esboço do que o vileiro representa para a sociedade curitibana segundo o discurso depreciativo.

O comportamento do vileiro foi representado pelo discurso depreciativo como um comportamento transgressor, ladino, ilegal, violento, imaturo e demente. Posto que os qualificativos aos quais nos referimos como sendo aqueles que estigmatizam o vileiro como se ele fosse um sujeito necessariamente transgressor, ladino, ilegal, violento, imaturo e demente, temos que o vileiro reúne em sua personalidade-*status* tudo aquilo que precisa reunir para que ele venha a se tornar um sujeito pernicioso para o bom-andamento da vida cotidiana em Curitiba, cidade-hábitat do vileiro, uma vez que, segundo o discurso depreciativo, o comportamento do vileiro acabaria “promovendo o caos e a desordem” no local onde ele se realiza. Se os vileiros são indivíduos arruaceiros, como acentua o discurso depreciativo, é porque eles seriam indivíduos necessariamente dados à arruaça, à desordem, ao caos, à “anarquia”. Isso por quê?

Em primeiro lugar, porque os vileiros seriam indivíduos que transgridem as leis, uma vez que roubam (“*bandidos*”), são dados à vadiagem (“*vadios*”) e se assemelham à figura de pequenos juvenzinhos empobrecidos que perambulam em grupos pelas ruelas, encardidos, pedindo dinheiro, praticando pequenos furtos, traficando pequenas quantidades de drogas ilícitas, etc. (“*maloqueiros*”). Em segundo lugar, porque o vileiro seria um sujeito ladino, que, quando em grupo, possui a crença de constituir grupos criminosos, que roubam mesmo (“*ladrões*”), grupos dados à máfia que acreditam possuir dotes de sobrenaturalidade (“*Quando em grupos pensam ser os mafiosos e acreditam ter poderes do além*”). Em terceiro lugar, porque o vileiro seria um sujeito ilegal, que pratica pequenos atos ilegais, como o desfrute de drogas ilícitas (“*Numa grande maioria drogados*”). Em quarto lugar, porque o vileiro seria também uma pessoa dada à violência, dada à prática de atos violentos como manifestação de sua ignorância (“*Vcs são pessoas de extrema ignorancia, sempre violentos*”). Em quinto lugar, porque o vileiro seria uma pessoa imatura, uma pessoa infantil, uma vez que nem ao

menos consegue conversar com maturidade sempre que participa de um diálogo (“*nunca conseguem manter dialogos maduros*”). E, por fim, mas não por isso menos importante, porque o vileiro possuiria um estado mental atrasado, débil, demente, louco, que o internauta diz perceber no andar dos vileiros (“*andam igual retardado*”).

Por esses seis grupos de motivos, e por tudo o quanto já foi e ainda será relatado neste item, o discurso depreciativo sugere que o vileiro deve ser encarado como um perigo para sociedade curitibana, como algo que estaria provocando uma sensação de mal-estar entre as pessoas que residem em Curitiba, e, simultaneamente, como alguém que deveria se envergonhar do seu próprio modo de vida, dos seus comportamentos vadios e transgressores e dos seus rostos encardidos (“*tenham vergonha nessa cara encardida de vcs, vadios, bandidos, maloqueiros, nojeira da sociedade*”).

Se efetuarmos uma observação retrospectiva dos qualificativos atribuídos ao vileiro num material discursivo composto por apenas dois pequenos fragmentos, encontraremos um inventário do preconceito em relação ao vileiro, uma descrição que compreende de uma só vez os três tipos de estigma delimitados por Goffman, de modo a configurar o ser vileiro como possuir o estigma de ser vileiro, conforme demonstraremos mais adiante:

Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferentes. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo – as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família (GOFFMAN, 1988, p. 14).

Goffman ilustra três tipos de estigma: aqueles que referenciam as abominações do corpo; aqueles que dizem respeito às culpas de caráter individual; e, por fim, aqueles estigmas de cultura, raça, nação, que poderiam contaminar igualmente todos os seus membros. Uma vez fabricado o inventário dos qualificativos que o discurso depreciativo atribui ao vileiro, podemos perceber com mais facilidade como os três tipos de estigma citados por Goffman (1988) se combinam na formação do estigma vileiro, de tal modo que ser vileiro torna alguém desprezível, monstruoso e patológico para os olhos dos internautas que foram autores do discurso depreciativo, conforme conseguimos esmiúçar-lo até o presente momento da exposição dos resultados. Resumidamente, os vileiros foram qualificados pelo discurso depreciativo como sujeitos ridículos, deteriorados, indigentes, miseráveis, medonhos, obscenos, excluídos, sujos, fedidos, encardidos, incultos, imbecis, ignorantes, mal-educados,

transgressores, ladinos, drogados, violentos, imaturos e dementes. Se observarmos esse inventário de qualificativos – vale lembrar que ele foi depreendido de dois fragmentos apenas dentre os outros tantos que colhemos no orkut –, podemos dividi-lo em duas categorias internas, fazendo uso das contribuições de Goffman (1988) para a formulação de uma teoria sociológica do estigma: a categoria das abominações corporais (ridículos, deteriorados, indigentes, miseráveis, medonhos, obscenos, sujos, fedidos e encardidos) e a categoria das culpas de caráter individual e das fraquezas psíquicas (excluídos, incultos, imbecis, ignorantes, mal-educados, transgressores, ladinos, drogados, violentos, imaturos e dementes). Quanto à terceira categoria de estigma, prevista por Goffman, pensamos que nela simultaneamente se encontram tanto as abominações corporais quanto certas culpas de caráter individual/fraquezas psíquicas que depreendemos do discurso depreciativo sobre os vileiros, porque, nesse caso, estamos lidando com estigmas da tribo, com marcas corporais que se estenderiam igualmente a todos os vileiros, do que decorre que o vileiro possa ser representado como um monstro, conforme demonstramos através da listagem de qualificativos depreciativos apregoados aos vileiros. Consideramos que o mesmo discurso depreciativo que fez circular a carga de estigma que analisamos, simultaneamente, se referiu ao vileiro como um substantivo no plural, um sujeito-coletivo sobre o qual se fala na terceira pessoa do plural (“os vileiros são...”, “acham que...”, “são todos...”, “estes sujeitos são...”, “pensam ser...”), ou seja, um tipo de pessoa que existe sempre no plural, sempre em bando (“bando de imbecil”). Como muitos internautas opinaram sobre os vileiros, ou seja, sobre um conjunto de pessoas que possuem muitas semelhanças entre si, observamos que o discurso depreciativo incorre numa generalização dos estigmas, na medida em que ele descreve um rol de qualificativos depreciativos que se estenderiam indistintamente a todos os vileiros, a todos aqueles que venham a aderir à psique, à aparência e/ou ao comportamento do vileiro.

A monstruosidade do vileiro contamina todos os que com ela estabelecem uma relação de adesão ou simpatização contínua, uma vez que o estigma do vileiro como sendo o estigma do monstro urbano, do urbano deteriorado, da patologia urbana, se torna algo que contamina o *status* moral de todo e qualquer indivíduo que se afeiçoe às maneiras de agir, pensar e sentir do vileiro. Curioso notar que determinadas palavras – tais como *tudo*, *sempre*, *todos* e *nunca* – aparecem constantemente em meio aos enunciados estigmatizantes que acabamos de observar. Palavras como essas cumprem a função de potencializar o estigma do vileiro, atrelando os qualificativos depreciativos, que constituem o alimento da representação social do vileiro como monstruosidade/patologia/deterioração urbana, à totalidade das pessoas que se tornam vileiras na totalidade das ações que elas regularmente desempenham, uma vez que os vileiros

seriam sujeitos “sempre violentos”, “todos maus educados”, “falam tudo errado”, “fazem de tudo pra serem excluídos”, “nunca conseguem manter dialogos maduros”, “nunca leram um livro se quer”, “Sempre reclamando da vida” e “sempre acabam por arrumar contratempos com policiais”.

Através da circulação intensiva e extensiva do discurso depreciativo sobre o vileiro nos canais de diálogo do sítio virtual do orkut, tornou-se possível a formação de uma espécie de consenso “espontâneo” entre alguns internautas a respeito da monstruosidade do vileiro e, como demonstraremos a partir de agora, do perigo, da ameaça que esse monstro, esse deteriorado, esse infectado, representaria para os moradores da cidade de Curitiba. Vejamos atentamente os dois fragmentos abaixo, pois eles resumem como o discurso depreciativo transforma o sujeito monstruoso/deteriorado/patológico num perigo que amedronta os curitibanos, numa ameaça para a sociedade curitibana e num estorvo do qual ela deveria se livrar:

“pra quem mora em ctba, nao saiam de casa domingo deixem a cidade só pra eles, o que eles querem é roubar algum trabalhador e abusar sexualmente de alguma gatinha”.

“Pq são um bando de ignorantes q acham que coisas mediocres como: junta uns 20 vila e bate num pobre coitado sozinho roubando o mp3, celular tenis mochila e relógio dele (que trabalhou ou os pais trabalharam pra comprar), pixa os muros e o buzão, destruir patrimônio público, (que quem paga a reposição é o pai de voces, e eu ¬¬) mexe com as pessoas na rua (qual a graça), robar , chera, toma tubão...tudo essas merda ai... é ganha moral... acham que as pessoas normais tem inveja disso... E que q são essas guria pagando de bandida... vcs devem dá a bunda com 11 anos pro primero vila que aparece. Eu acredito que 90% dos problemas de segurança dessa cidade sejam causados por vcs... E vcs tem TANTO ORGULHO de serem vilas...agora me respondam pq???? meu... vcs são barrados do shopping... vcs vivem levando geral... esses dias eu vi os policiaes fizeram um bando de vila entra no mesmo buzão e ainda entraram junto no ônibus pra cuida dos fdp, é essa a liberdade que vcs tanto tem??? q vcs dizem que os play boy num tem... Vcs acham que liberdade e sai quebrando tudo?? chinga quem vcs querem??? os play num fazem nada disso mais pelo menos eles entram onde querem e num ficam levando geral a todo momento nem precisam fugi da policia como vcs normalmente fogem kkkkkkkkkkkk (...) BANDO DE MARGINAL IGNORANTE FIDIDO (...) pq vai c fude (...) vai fede asim la pqp (...) vcs falam que play boy pede tudo pro pai bom...melhor pedi pro pai do q roba certo?? eu so quero ver vcs daki uns 15 ou 20 anos (c é que vão estar vivos ainda ne...) (...) o futuro de vcs ou é na cadeia ou é na rua como mendigo ou é na cova (...) Pessoas trabalhadoras, humildes de verdade, pessoas de familia mesmo tem que paga pela ignorancia de vcs, 1,80 de buzão...fora os impostos pelas coisas q vcs destroem...(...) Tem vileiro gente boa? TEM (...) mas por causa de uma parte deles que são tudo uns marginais vocês ficam com o nome manchado”.

Muito embora os dois fragmentos sejam morfologicamente diferentes, ou seja, um deles é composto por um número muito maior de enunciados do que o outro, observamos que ambos chamam atenção para uma mesma coisa, qual seja, para a ameaça que a sociedade

curitibana encontraria no vileiro. Se o discurso depreciativo cuidou de forjar o estigma do vileiro, o discurso que encontramos nos dois fragmentos acima possui a propriedade de alarmar a população que habita Curitiba para o quão perigoso se tornaria coabitar a cidade junto aos vileiros. Coabitar a cidade, eis aí algo que teria se tornado um risco para o curitibano desde que os vileiros passaram a ocupar os espaços públicos de Curitiba com alguma rotina e com alguma densidade grupal, tal como vem ocorrendo no Parque Barigüí e, mais recentemente, no *Shopping Palladium*⁴².

O primeiro fragmento reproduz um alerta do internauta para quem habita Curitiba, um alerta de que não se deve andar pela cidade aos domingos, deixando-a apenas para o usufruto d' "eles" (os vileiros), porque, ainda segundo a lógica inscrita do discurso, [só] o que eles desejam fazer [aos domingos] é roubar algum homem trabalhador e abusar sexualmente de alguma garota. Temos que o referido fragmento expressa de maneira curta e simples uma mensagem de alerta a respeito do vileiro, de modo que possamos observar esse desdobramento do discurso depreciativo de maneira mais nítida, esse desdobramento através do qual o discurso depreciativo transforma o vileiro numa ameaça para a vida cotidiana das pessoas que residem na cidade de Curitiba. Para os internautas que formaram um consenso a respeito do discurso depreciativo, assinalado pelo primeiro dos dois últimos fragmentos citados, o vileiro faz sentido como sendo um sujeito que sai dos seus aposentos aos domingos e invade os espaços públicos da cidade de Curitiba para roubar algum trabalhador – aliás, o referido discurso depreciativo não esboça qualquer propriedade como sendo o objeto do roubo vileiro, de modo que o que esse enunciado evidencia é o trabalhador sendo molestado pelo

⁴² Em algum momento do período em que coletávamos o material da *Internet*, que se estendeu por todo o primeiro semestre de 2008, ocorreu a inauguração do *Shopping Palladium* na cidade de Curitiba, bairro do Portão. Estamos falando do maior shopping do Estado do Paraná. Desde a inauguração do *Shopping Palladium*, percebemos que ele havia se tornado um espaço de rotina das relações sociais do vileiro com os seus semelhantes. Conseguimos perceber essa presentificação do vileiro no *Shopping Palladium* a partir das mensagens que os próprios vileiros colocaram em circulação nas suas comunidades do orkut, como também a partir do contato visual que estabelecemos com grupos vileiros – considerando que estes seriam constituídos por um número de pessoas um pouco maior do que conseguimos enxergar entre os grupos que observamos no Parque Barigüí aos finais de semana – que perambulavam pelas imediações e pelo interior daquele *shopping* nos dias em que fomos visitá-lo. Ao final do primeiro semestre, todavia, os vileiros passaram a ser impedidos de adentrar as portas do *Shopping Palladium* e, por conseguinte, de passear dentro dele. Assim sendo, os vileiros retornaram em massa ao Parque Barigüí nos finais de semana, onde, em tese, teriam maiores índices de mobilidade e integração social, posto que estamos falando de um parque público. Fixando residência no entorno do *Shopping Palladium* e visitando o Parque Barigüí aos finais de semana, garantimos uma posição privilegiada para observar esse processo de mobilidade urbana dos grupos vileiros, de deslocamento entre dois espaços de concentração e (re)agrupamento dos vileiros. Por outro lado, essa posição privilegiada assegurou-nos condições vantajosas para observar atentamente os mecanismos burgueses de repressão que agem sobre o vileiro e os obstáculos à integração social do vileiro em relação ao conjunto de frequentadores do Parque Barigüí e do *Shopping Palladium*. Atualmente, circula nas rodas de diálogo de vileiros a informação de que a Secretaria dos Direitos Humanos envolveu-se num confronto jurídico com o *Shopping Palladium* por conta da segregação de “tribos urbanas”.

vileiro, como se o item roubado não tivesse importância alguma se comparada à importância atribuída pelo discurso ao vileiro e ao trabalhador – ou estuprar alguma garotinha: pasme, leitor, diante da monstruosidade que ganha vulto de deterioração moral, de perversidade psíquica e de distúrbio tendencialmente infrator, consubstanciada pelo vileiro sob a concepção dos internautas. O vileiro identificar-se-ia não apenas com o assaltante e com o estuprador, mas, sobretudo, com o assaltante do homem trabalhador, que trabalhou dignamente para conseguir o objeto não-especificado do roubo vileiro, e com o estuprador de “gatinhas”, uma categoria popularmente utilizada para fazer referência às meninas bonitinhas, aos brotinhos (como diríamos na década de 1960), às adolescentes graciosas. O vileiro desrespeitaria, portanto, a dignidade do trabalho e a pureza da adolescência⁴³.

A vilania monstruosa de que se reveste a figura do vileiro se dá episodicamente, isto é, nos episódios em que o vileiro sairia às ruas: aos domingos. Mas por quê justamente aos domingos? Ora, porque domingo é justamente o dia da semana em que o preço da passagem de ônibus custa um real (R\$ 1,00), o que seria muito mais em conta do que em todos os outros dias da semana (quando a passagem custa um real e noventa centavos), o que, por sua vez, contribui para que as pessoas empobrecidas consigam passear pela cidade de Curitiba aos domingos, acessando seus espaços mais recônditos com pouco dinheiro no bolso. Portanto, o discurso depreciativo revelaria a origem social do vileiro, que assalta o trabalhador e estupra a adolescente: ele viria das camadas empobrecidas da classe trabalhadora. Nesse ponto, o monstro deteriorado, patológico, tendencialmente afeito à vilania, seria também um monstro socialmente empobrecido, um monstro *lumpen*⁴⁴. O estigma do vileiro dá mostras de ser também uma espécie de estigma de classe, sendo o discurso depreciativo a prática através da qual o estigma se constitui e se manifesta como preconceito de classe. Temos que o tipo social (a tribo) prolifera na medida em que as suas maneiras de agir, pensar e sentir passam a ser incorporadas por um conjunto específico de indivíduos, que pertencem a uma determinada classe, que, por sua vez, cumpre uma função econômica no modo de produção capitalista. A

⁴³ Consideramos que as adolescentes ainda estão fazendo essa passagem da infância para a vida adulta, uma vez que se encontram num período da vida que se inicia com a puberdade e que seria repleto de transformações que terminariam por conduzir a mulher para a vida adulta, logo, as adolescentes graciosas, as meninas bonitinhas, os brotos, em suma, as gatinhas ainda não se encontram na fase adulta, apenas saíram da infância e, pelos caminhos da adolescência, estão se dirigindo em direção à fase adulta.

⁴⁴ Por *Lumpen*, entendemos como sendo aquele conjunto de indivíduos (o lumpemproletariado) que ocupam uma camada social da classe trabalhadora que vive numa situação de miséria e penúria, e que se encontra em alguma medida desvinculada da produção econômica, de tal modo que se detenha eventualmente na realização de pequenos furtos, tráfico de drogas, prostituição e demais ocupações informais. Portanto, recorreremos àquilo que circula na sociologia marxista a respeito das noções de *lumpen* e lumpemproletariado, com as devidas ressalvas às recorrentes compreensões preconceituosas de que a cultura das classes subalternas seria um resultado patológico da formação do capitalismo.

tribo está contida na classe, uma vez que a primeira constituiria a prole da última.

Observamos que o monstro/deteriorado/patológico adquire um detalhamento mais complexo e específico, ainda que tenha sido efetuado de uma forma um tanto quanto grosseira. O vileiro pode ser detalhado como um monstro suburbano, um monstro da periferia, um monstro da vila, uma vez que seria também um monstro lúmpen bastante específico, um monstro lúmpen que possuiria grandes chances de habitar a periferia da cidade, de tal modo que esse monstro possui uma alcunha que evidencia sua origem geográfica e suas condições materiais de existência: o monstro seria o vileiro, o habitante da vila, que não poderia ser ilustrado pela figura do monstro burguês ou do monstro aristocrático, por exemplo, mas pela figura do monstro lúmpen, uma vez que a presença do lúmpen como residente do bairro popular ou da periferia faz sentido, tendo em vista os demais qualificativos que envolvem não apenas o vileiro, portanto, mas também a porção da cidade na qual o vileiro aprende a ser vileiro, isto é, onde ele aprende a se comportar, pensar e sentir enquanto vileiro, onde a tribo dos vileiros prolifera, onde o vileiro habita ordinariamente. Em suma, a vila adquire a mesma repulsa, o mesmo descrédito e o mesmo preconceito que recaem sobre o vileiro. A vila seria, portanto, um “cadinho” de monstruosidade/deterioração/patologia que transbordaria aos domingos, esparramando-se pela cidade.

O segundo fragmento expressa primeiramente uma caracterização dos vileiros como sendo uma porção de seres ignorantes que se agrupariam em bando. Seguindo o fio do discurso, os vileiros possuiriam uma percepção distorcida da realidade justamente porque eles constituem um “*bando de ignorantes*”, uma vez que eles possuiriam a falsa impressão de que as “*pessoas normais*” teriam inveja do vileiro justamente pelo seu comportamento, cuja premissa seria “*ganha[r] moral*” através da agressão física dirigida ao indefeso, do roubo, do vandalismo, da destruição do patrimônio público, da ofensa e do uso de cocaína e bebidas alcoólicas. Ora, encontramos aqui uma pista de grande valia para a análise acerca do grau de parentesco entre a figura do vileiro e a figura do anormal, considerando que podemos interpretar que as “*pessoas normais*” não sentem inveja do vileiro, dado que o internauta diz expressamente que os vileiros – que constituiriam um “*bando de ignorantes*” – “*acham*” que o comportamento da sua tribo causaria inveja noutras pessoas: as “*pessoas normais*”. Então, o internauta dispõe de um discurso depreciativo em que uma determinada tribo urbana (os vileiros) veio a ser retratada como sendo um bando, uma pequena multidão urbana cuja cultura atinge indistintamente todos os indivíduos que a compõem, de tal modo que a referida tribo urbana se assemelharia a uma massa homogênea de ignorantes. Logo, as “*pessoas normais*” não poderiam ser ignorantes, uma vez que, segundo o discurso depreciativo, os

vileiros enquanto “*bando de ignorantes*” possuiriam o falso entendimento de que as “*pessoas normais*” teriam inveja deles.

Se os “*normais*” não sentem inveja dos “*ignorantes*”, e é o que afirma o discurso depreciativo, deduzimos que normalidade e ignorância são duas características que se repelem mutuamente, do que decorre que o discurso depreciativo imputa a premissa de afastamento e não-tolerância entre a sociedade curitibana e os vileiros⁴⁵, posto que a coexistência de ambos – e, por conseqüência, a colisão de duas características estranhas umas às outras, quais sejam, a ignorância e a normalidade – constituiria o fulcro da ocorrência de agressões físicas, roubos, depredações, pichações, ofensas e consumo de cocaína e bebidas alcoólicas na cidade de Curitiba, de tal modo que o internauta crê que “*90% dos problemas de segurança dessa cidade sejam causados por vcs*”. Ora, se o contato, se a interação, a coabitação, o encontro do vileiro com os “*normais*” (os “*não-ignorantes*”) provoca um mal-estar, uma sensação tamanha de insegurança aos últimos, é porque o vileiro estaria deturpando a normalidade da vida cotidiana daquelas pessoas com as quais ele partilha o ambiente, posto que o discurso depreciativo elabora uma lista detalhada de anormalidades sobre as quais o internauta cria uma expectativa de que o vileiro venha se valer delas para orientar seu comportamento em público:

- Primeiramente, o vileiro rompe com a normalidade da sociedade curitibana na medida em que ele se juntaria a um grupo de vinte vileiros para agredir e roubar um “*pobre coitado sozinho*”, despindo-o de alguns dos seus pertences (“*o mp3, celular tenis mochila e relógio dele*”). Temos que o discurso depreciativo sublinha uma atitude simultaneamente covarde e criminosa, que seria tipicamente encontrada entre o conjunto de atitudes cultivadas entre os vileiros;
- Em segundo lugar, o vileiro rompe com a normalidade da sociedade curitibana na medida em que ele se afigura como uma personalidade-*status* dada ao vandalismo,

⁴⁵ Em relação a esse afastamento entre vileiros e sociedade curitibana, temos alguns apontamentos que permitem antecipar alguma crítica no que se refere à coerência do raciocínio que nos levou a conceber o referido afastamento, a referida não-tolerância. De fato, pode-se dizer que não faz sentido que vileiros e sociedade curitibana possam se constituir como massas estranhas umas às outras, uma vez que o vileiro se afigura como um indivíduo tipicamente curitibano, ou seja, grosso modo, o vileiro não poderia ser pensado como um tipo alheio à sociedade curitibana na medida em que a constitui. O que podemos dizer com alguma segurança é que a sociedade curitibana não se afigura como uma massa homogênea de pessoas, uma coletividade uniforme de indivíduos, considerando tudo o quanto evidencia o estigma do vileiro nas análises do discurso depreciativo do internauta, colhido nas comunidades virtuais do orkut, que nos forneceu alguns fortes indícios de que teria se formado uma espécie de consenso entre muitos internautas a respeito do quão deteriorado, monstruoso, patológico e perigoso se afigura o vileiro para o morador da cidade de Curitiba. Por isso, podemos falar em afastamento e não-tolerância quando pelo menos um dos dois ou mais tipos de uma mesma sociedade não desejam que entre eles exista o encontro, a coabitação, a partilha, mas que ocorra sim o desencontro, o não-contato, a segregação. Pensamos que seja o caso que estamos abordando quando nos debruçamos sobre o discurso depreciativo que circula na *Internet*.

considerando as pichações de muros e ônibus e a destruição do patrimônio público – ou seja, do patrimônio que seria comum a todas as pessoas – que seriam levadas a cabo pelos indivíduos da referida tribo urbana, do que decorre que eles também estariam lesando aquelas pessoas que pagam os impostos cuja arrecadação seria destinada à reposição do patrimônio deteriorado pelo vandalismo;

- Em terceiro lugar, temos que o discurso depreciativo se refere ao vileiro como alguém que se dirige a outras pessoas para importuna-las com gracejos ou impertinências, em suma, como alguém que “*mexe com as pessoas na rua*”. Curioso notar que o vileiro se torna alguém que incomoda, que traz inconvenientes para a vida cotidiana das pessoas, algo que, para o consenso depreciativo, não possui graça alguma, conforme se encontra expresso num enunciado entre parênteses que segue a denúncia do infortúnio vileiro, da ofensa vileira: “*mexe com as pessoas na rua (qual a graça)*”;
- Em último lugar, observamos que o vileiro agrega à sua personalidade-*status* a qualidade de usuário de substâncias entorpecentes (lícitas e ilícitas), o que ratifica aquilo que descobrimos com as interpretações anteriores, relacionadas ao estigma do drogado como um estigma das culpas de caráter individual e das fraquezas da psiquê (cf. GOFFMAN, 1988). Nesse fragmento, o detalhamento dos entorpecentes está razoavelmente nítido, uma vez que o discurso depreciativo transparece duas modalidades de consumo de substâncias entorpecentes, quais sejam, “*chera*” e “*toma tubão*”, ou seja, o vileiro seria, por um lado, um usuário de cocaína ou de qualquer entorpecente que possa ser consumido através da inalação, e, por outro lado, um indivíduo que consome uma bebida preparada através da mistura do refrigerante com pinga, cachaça ou vodka, popularmente conhecida na cidade de Curitiba como “*tubão*”.

Ainda nesse fragmento, o discurso depreciativo dirige-se especificamente para a vileira como uma personalidade-*status* alocada numa espécie de intersecção entre a criminosa (“*guria pagando de bandida*”) e a libertina precoce (“*vcs devem dá a bunda com 11 anos pro primeiro vila que aparece*”). Essa referência não deve ser desprezada, dada a possibilidade que se abre para a interpretação do discurso depreciativo na medida em que ele evoca uma diferenciação dos atributos conforme o gênero daquele indivíduo marcado pelo estigma.

Em relação aos atributos agregados à personalidade-*status* da vileira, observamos que apenas um deles seria absoluta e indistintamente partilhado tanto pelos vileiros quanto pelas vileiras, qual seja, o atributo da criminalidade. Falamos isso porque a personalidade-*status* do vileiro também houvera sido depreciada como uma personalidade criminosa, de modo que a

criminalidade se torna um atributo que se estenderia indistintamente a todas aquelas pessoas que se autodenominam e que podem ser reconhecidas como sendo vileiros ou vileiras.

Entretanto, a libertinagem precoce é um atributo que termina por desqualificar a carreira moral da vileira, dado que ela é representada como uma mulher que começa a ter relações sexuais ainda na infância, somado o detalhamento a respeito de que as tais relações sexuais seriam relações que envolveriam a vileira em episódios de sexo na infância (“*vcs devem dá a bunda com 11 anos...*”).

Além disso, a vileira teria optado por iniciar suas experiências sexuais na infância com o “*primero vila que aparece*”, ou seja, com qualquer pessoa que apareça, uma vez que o “*primeiro vila que aparece*” pode ser qualquer um, posto que o critério de escolha seria o fato de que ele, o “*vila*”, deve ser apenas o primeiro a aparecer⁴⁶. Observamos que o discurso depreciativo coloca em circulação na *Internet* a expectativa de que as vileiras sejam pessoas que se comportam como criminosas e que desenvolvem, ainda na infância, um apreço pela libertinagem.

De certa forma, o vileiro e a vileira seriam personalidades-*status* do monstro sexual, considerando que tanto o vileiro quanto a vileira possuiriam determinados traços de personalidade e padrões de comportamento relacionados ao sexo que servem como condições de possibilidade para que o discurso depreciativo venha a atribuir-lhes o *status* de monstros sexuais. No fragmento anterior, o internauta fala sobre o vileiro como alguém que estupra adolescentes; neste fragmento, o internauta fala sobre a vileira como sendo uma libertina, uma mulher que faz sexo na infância com qualquer pessoa: se o primeiro seria um criminoso depravado que profana a adolescência feminina, a última seria uma pessoa abandonada às conseqüências de uma vida sexual considerada “anormal”. Estuprador e libertina: são esses os pares conceituais que emergem na medida em que o discurso depreciativo atinge a sexualidade do vileiro e da vileira.

⁴⁶ Nesse momento, decidimos redigir uma nota sobre a nossa percepção a respeito da incoerência argumentativa de que se reveste o preconceito em relação ao vileiro, a partir das observações sobre as formulações linguísticas (acusações, exemplificações, anedotas, fofocas, etc.) pelas quais este preconceito veio a se manifestar no discurso depreciativo do internauta. Expressões como “*pro primero vila que aparece*” são expressões notadamente grosseiras, grotescas, desprovidas de qualquer enunciado que venha a explicar e/ou comprovar o que está sendo dito. Literalmente, expressões como essas não fazem sentido algum, não possuem qualquer coerência, mas talvez por isso mesmo é que elas assumem uma espécie de eficácia persuasiva, um potencial de convencimento em relação aos internautas que registraram seu consenso sobre o quão monstruosas, deterioradas, transgressoras e perigosas seriam as maneiras de agir, pensar e sentir do vileiro. Retomamos essa discussão no capítulo de conclusão, quando explicitamos nosso diálogo com as contribuições de Durkheim, Elias e Gramsci, sob a perspectiva de compreender o que conseguimos interpretar porquanto nos debruçamos sobre o material empírico do qual dispomos através da observação durante nossas visitas ao Parque Barigüí e aos tópicos das comunidades virtuais no orkut, bem como do material discursivo colhido pela realização de entrevistas.

Observamos que o discurso depreciativo pôde se manifestar pela recorrência do internauta a algumas comparações entre a liberdade do vileiro e a liberdade do *playboy*. O percurso argumentativo dessas comparações delineia a mensagem de que o *playboy* possuiria uma maior margem de mobilidade e integração social do que o vileiro, uma vez que os *playboys* podem adentrar qualquer espaço quando desejam que isso ocorra, não são constantemente revistados pelos agentes da polícia e nem ao menos necessitam fugir destes. Ao contrário, os vileiros não poderiam adentrar alguns espaços porque suas presenças foram segregadas daqueles espaços, somado ao fato de que eles, os vileiros, seriam constantemente revistados pelos agentes da polícia e teriam que fugir da ação policial.

O internauta recorre a tais comparações para agregar forças ao discurso de que os vileiros possuiriam um entendimento distorcido sobre a liberdade, uma vez que eles acreditam tê-la. Nesse caso, o vileiro é depreciado pelo discurso do internauta, na medida em que o primeiro possui uma visão deturpada tanto da própria margem de liberdade quanto da do outro: o *playboy* (“*essa a liberdade que vcs tanto tem??? q vcs dizem que os play boy num tem... Vcs acham que liberdade e sai quebrando tudo?? chinga quem vcs querem???*”). Para o internauta que emite esse discurso, os vileiros possuem o falso entendimento de que a liberdade seria uma entrega irrestrita ao vandalismo (“*sai quebrando tudo*”) e à ofensa (“*chinga quem vcs querem*”). Além do mais, o discurso depreciativo expressa a dúvida de que exista alguma razão para que os vileiros venham a se orgulhar de sua identidade (“*E vcs tem TANTO ORGULHO de serem vilas...agora me respondam pq?????*”).

Sob o efeito de depreciação, o vileiro deveria moderar o elevado orgulho que possui de si mesmo, pois não haveria motivos para “*TANTO ORGULHO*” assim. Considerando que o internauta se coloca na posição de um sujeito-falante que se dirige aos vileiros (ainda que virtualmente) para explica-los sobre o quão restrita é a sua liberdade (se comparada à do *playboy*) e o quão deturpado é o seu entendimento, podemos conjecturar que o internauta deseja demonstrar aos vileiros que o orgulho que eles possuem de si seria algo exagerado, uma vez que não haveria tanto do que se orgulhar. O orgulho identitário do vileiro é colocado em cheque pelo discurso depreciativo do qual o internauta se vale para retratar a desonra moral da tribo, que incidiria sobre a personalidade partilhada pelos seus adeptos. Essa desonra moral da tribo tornou-se a razão do riso, da chacota e da humilhação veiculada pelo discurso do internauta em direção ao vileiro, haja vista a representação lingüística de uma gargalhada (“*kkkkkkkkkkkk*”) que emerge no exato momento em que o discurso depreciativo finaliza sua listagem de comparações entre o *playboy* e o vileiro.

O deboche que se manifesta na alocação da referida grafia (“*kkkkkkkkkkkk*”) ao final

de uma listagem de comparações – nas quais o vileiro apresentaria um déficit de liberdade se comparado com o *playboy* – foi projetado sobre um determinado ser humano tomado como risível porque seria inferior, minorado e desacreditado. Através do discurso depreciativo, o descrédito que se apregoa ao vileiro – de tal modo que dele se possa gargalhar, ainda que virtualmente – seria ao mesmo tempo a causa e o efeito do deboche: se o deboche virtual foi dirigido à inferioridade e ao descrédito do vileiro, temos que o deboche virtual termina por propalar o descrédito e fomentar a inferiorização do vileiro, uma vez que ele comunica à população que acessa a *Internet* um conjunto de saberes práticos sobre o vileiro com os quais determinados internautas se identificam, se alinham e formam uma concordância sobre a personalidade do vileiro, bem como sobre o *status* que lhe seria correspondente. Ora, o *status* do vileiro foi emoldurado no plano discursivo pelo consenso que os internautas estabeleceram sobre determinadas manifestações de comportamento tipicamente encontradas entre os vileiros porque seriam atreladas às personalidades destes, que se assemelham porque, para o internauta, as tais manifestações de comportamento do vileiro expressam a ignorância, a marginalidade, a pobreza que se generaliza pela tribo, pelo “bando”. É o que interpretamos quando nos debruçamos sobre o enunciado que emerge no discurso depreciativo em letras garrafais e que sucede uma gargalhada: “*BANDO DE MARGINAL IGNORANTE FIDIDO*”.

Um bando de marginais, ignorantes e fedidos pode ser interpretado como sendo uma porção de indivíduos situados pelo discurso depreciativo numa intersecção formada entre os domínios da marginalidade, da ignorância e da pobreza (que propicia a falta de recursos para a higiene pessoal e, por conseguinte, o fedor). Marginal, ignorante e pobre: esse triplo é o indivíduo que provoca risos na *Internet*, que deveria se envergonhar de sua identidade e que – conforme atestam os próximos fragmentos que interpretamos –, se fosse dizimado, seria uma ameaça, uma perturbação, um perigo do qual a sociedade curitibana teria conseguido se livrar. Uma vez que o vileiro constituiria um conjunto razoavelmente homogêneo de indivíduos ignorantes, marginais e pobres, sendo ele um desacreditado, isto é, um indivíduo que carrega consigo as marcas que confirmam o seu descrédito, observamos que a compreensão de sua personalidade-*status* passa também pela noção do *desacreditável* como sendo aquele indivíduo sobre o qual podemos levantar suspeitas quanto a normalidade da sua carreira moral, todavia, sem que dela possamos afirmar alguma coisa⁴⁷. Sobre o vileiro se tem

⁴⁷ Desacreditado e desacreditável são condições de manipulação do estigma descritas por Goffman (1988) dentre as suas contribuições sociológicas sobre a dinâmica da estigmatização. Em linhas gerais, Goffman nos diz que o indivíduo desacreditado seria aquele que carrega consigo uma péssima fama, ou seja, aquele que teria tido seu estigma amplamente divulgado quer pela má fama propiciada pela boataria, quer pela visibilidade de que serve o estigma para que ele venha a penetrar pelos olhos das pessoas com as quais interage, tornando-se imediatamente

absoluta certeza sobre a carreira moral que o acompanhou até o momento presente e sobre a carreira moral que se prevê para o futuro do vileiro, cujo itinerário moral se destinaria para a reclusão carcerária, para a mendicância ou para a morte (“*o futuro de vcs ou é na cadeia ou é na rua como mendigo ou é na cova*”). O sujeito triplo *marginal/ignorante/pobre* estaria fadado ao destino triplo *ou prisão/ou mendicância/ou morte* na medida em que itinerário moral deste sujeito destina sua própria existência para um espaço igualmente triplo, qual seja, *o ou cárcere/ou rua/ou cova*. A deterioração e a monstruosidade dos vileiros são representadas pelo discurso depreciativo como sendo sintomas morais de uma doença crônica da personalidade, uma vez que a doença inevitavelmente se agrava de modo a deteriorar a personalidade-*status* do vileiro na medida em que os anos se sucedem no calendário, conduzindo-lhes, os vileiros, para um possível destino trágico em médio prazo: “*eu so quero ver vcs daki uns 15 ou 20 anos (c é que vão estar vivos ainda ne...)*”.

Contudo, a tragédia que representa no plano do discurso depreciativo o destino do vileiro nem sempre proviria de um agravamento gradual da patologia moral que teria acometido toda a tribo ao longo dos anos, uma vez que, para muitos internautas, o extermínio em massa constitui a tragédia para a qual o consenso depreciativo do internauta julga que os vileiros deveriam ser encaminhados. Uma questão que nos aguçou a reflexão nesse momento da interpretação diz respeito ao reconhecimento daquele que, para o discurso depreciativo, exerceria a ação punitiva orientada para a extinção do vileiro através da aplicação de algumas técnicas de homicídio em massa, propostas ou sob o formato de respostas à pergunta “*Qual seria o jeito mais cruel de se bater em um vileiro?*”, ou sob o formato de depoimentos deixados em algum tópico de discussão no sítio virtual do *orkut*⁴⁸. À procura do sujeito da referida ação punitiva (cuja culminância é sempre o sofrimento lancinante seguido de morte do vileiro), encontramos algumas pistas que nos conduziram às quatro seguintes

perceptível. Por sua vez, o desacreditável seria aquele indivíduo que carrega consigo uma característica distintiva que não está imediatamente perceptível aos demais, ao mesmo tempo em que sua carreira moral é desconhecida entre eles. Pensando com Goffman (1988), enquanto o desacreditado não consegue se desvencilhar do estigma que constantemente lhe condena diante dos demais, o desacreditável possui algumas chances de ocultar seu estigma, esquivando-se assim da sua condenação moral, ainda que sobre ele se possa eventualmente levantar algumas dúvidas.

⁴⁸ A pergunta que reproduzimos serviu de título de um tópico de discussão de uma comunidade virtual criada no sítio virtual do *orkut* com a finalidade de reunir internautas que odeiam os vileiros. Observamos que a alocação desse tópico na *Internet* deflagrou o registro de uma considerável quantia de depoimentos que propunham técnicas de humilhação, homicídio em massa, extinção coletiva e espancamento dos vileiros. Basta um determinado internauta tomar a iniciativa de criar um tópico, como aquele que terminamos de reproduzir literalmente no corpo do texto, para que muitas opiniões semelhantes, muito embora estejam dispersas umas em relação às outras, venham a se coadunar em torno de um determinado consenso sobre como se deve reduzir ou eliminar as possibilidades de vida dos vileiros. É como se já existisse de antemão uma porção de internautas dispostos a hostilizar os vileiros no exato momento em que o internauta cria um tópico que se destina a acumular depoimentos sobre as possibilidades de maximização da crueldade inerente ao ato de agredir fisicamente um vileiro.

possibilidades de desdobramento do discurso depreciativo em relação aos métodos e técnicas de homicídio em massa, que mapeamos em meio aos depoimentos do internauta nas comunidades do sítio virtual do *orkut*:

- Em primeiro lugar, temos um desdobramento do discurso depreciativo que podemos caracterizar como sendo um brado de morte coletiva (*“MORRAM BANDO DE MALOQUEIROS COLORIDOS”*), na qual o internauta conclama a morte não apenas de um ou outro vileiro, mas de toda a tribo, de toda a coletividade, de todo o bando (*“seus bando de fdp... que morram tudo, com um tiro na cabeça d uma vez...”*). Neste último parêntese, o brado de morte coletiva não permite exceções, não permite falhas, não permite sobreviventes; todavia, esse brado é um pouco mais detalhado, considerando a minuciosidade do tiro que deveria atingir as cabeças de todos os vileiros de uma só vez, o que implica na economia da duração do homicídio em massa (posto que todos os vileiros morreriam ao mesmo tempo) e do custo da munição utilizada na sua realização (posto que seria necessária apenas uma única bala para eliminar todos ao mesmo tempo);
- Em segundo lugar, temos o discurso que procura exprimir a extinção dos vileiros como um evento necessário. Nesse caso, observamos depoimentos nos quais um internauta afirma que se faz necessário o espancamento do vileiro com um guindaste (*“tem que espancar com um guindaste pois a cabeça desses putos é mto dura rrsrrsrr....”*) e outro afirma de se faz necessário jogar uma bomba no Planeta Ibiza (*“tem que joga uma bomba no planeta ibiza”*), uma localidade curitibana bastante freqüentada pela tribo dos vileiros. Todavia, observamos que a extinção dos vileiros seria também um empreendimento, cuja realização depende de um sujeito indeterminado, ou seja, eles seriam extintos por outrem (*“São um bando de lixo da humanidade, que devem ser extintos....”*) ou então eles próprios teriam a obrigação de entrar em extinção (*“Essas escórias da sociedade deveriam entrar em extinção!”*);
- Em terceiro lugar, mapeamos muitos depoimentos que continham propostas incitantes de homicídio em massa em que o agente do referido homicídio permanece indeterminado (*“joga uma boOombaaaaaa”*; *“chutar a "cara" deles até morrerem...”*; *“com certeza mata todos!!!!”*). O internauta recomenda a bomba, mas não se propõe a jogá-la, ele indica o ato de chutar o vileiro até a morte, mas não se propõe a fazê-lo. O palpite de que o ato de jogar uma bomba seria uma técnica adequada de extermínio dos vileiros foi o palpite mais numeroso dentre os tantos outros que descobrimos entre

os depoimentos do internauta⁴⁹;

- Por último, cabe mencionar o desdobramento do discurso depreciativo que mais vezes se afirmou como possibilidade de expressar o desejo de morte coletiva dos vileiros, que incorporou elementos do fascismo à ação homicida supracitada, tais como a alusão ao feixe (ao *fasci*) de indivíduos (ao “nós”, ao conjunto de indivíduos que se identificam como sendo de uma mesma coletividade, que talvez possua um mesmo passado histórico) como sendo o agente que daria conta do extermínio do vileiro na medida em que se livraria da presença ameaçadora e perigosa de recém-chegados que ameaçam a estabilidade da comunidade adotiva (“*VAMOS CRIAR O DIA MUNDIAL DA CAÇA AOS VILEIROS, SEREMOS OS EXECUTADORES E ASSIM COMO NA SANTA VEHEME*”) e os enunciados claramente imperativos, assumindo a forma de ordens de matar (“*entaum mate-os!!!*”; “*AFOGA ELES NUMA PRIVADA PUBLICA*”; “*EMPALA MEIA DUZIA*”) pronunciadas por vozes de comando, tais como as que se pronunciam na vida cotidiana das corporações militares. Destacamos o enunciado em que o internauta submete uma proposta de formação do feixe de indivíduos (o “nós”) para a criação do dia mundial de caça aos vileiros e para subsumi-lo, o feixe (o *fasci*), à condição de santo executor.

Ocorre que o brado virtual pelo extermínio dos vileiros funciona como uma espécie de abrandamento discursivo da apologia à chacina, ao homicídio em massa, ao extermínio de um povo, uma vez que a possibilidade da emissão anônima de depoimentos virtuais e a impossibilidade da explosão repentina de confrontos face-a-face suavizam o contato conflituoso entre o vileiro e o internauta, do que decorre que este último venha a regular e transformar suas energias da libido numa direção imediatamente inócua, qual seja, a emissão de depoimentos depreciativos pela *Internet*. A boataria virtual deprecia a personalidade-*status* do vileiro, deteriora sua identidade, mas não destrói os indivíduos que referencia, muito embora possamos afirmar que o discurso depreciativo posto em movimento pela boataria virtual acaba servindo como uma espécie de “nicho” semântico que abriga a formação de correntes de opinião favoráveis ao homicídio em massa de vileiros. Em alguma medida, podemos afirmar que a insensibilidade quanto ao que se diz ao clicar dos botões do teclado do computador deriva de uma sensibilidade quanto ao contato com toda uma tribo urbana

⁴⁹ Tornam-se dignos de nota os depoimentos que continham enunciados que faziam referência aos episódios dominicais de encontro dos vileiros como sendo episódios nos quais caberia o ato de jogar uma bomba como um ato legítimo de extermínio em massa do vileiro. Colhemos depoimentos que indicavam o *Shopping* Estação, o Parque Barigüí, o Terminal do Portão, o *Shopping* Palladium e o Planeta Ibiza como localidades urbanas de concentração dos vileiros aos domingos.

constituída por jovens que residem na periferia da cidade de Curitiba. O internauta se expressa a respeito de um determinado assunto na medida em que esse assunto não venha causar estranhamento a ele próprio e nem aos outros internautas, o que de fato ocorre, posto que não observamos entre os depoimentos nenhuma manifestação significativa em defesa dos vileiros. Em termos de depoimento, o que predomina é aquele que deseja a extinção dos vileiros, sem que se desenvolva como contraponto qualquer corrente de opinião consistente, qualquer consenso que se esmere na tarefa de fustigar aquele que predomina.

Em relação à extinção do vileiro através do emprego de técnicas de homicídio em massa, mapeamos uma forte referência ao destino trágico do vileiro como sendo uma decorrência normal do curso de sua própria vida. Nesse caso, o vileiro nunca poderá se desprender deste seu destino trágico, pois isso não depende dele, mas do fato de que as possibilidades de infiltração⁵⁰ dos vileiros nas classes médias estariam obstruídas, quais sejam, o emprego e a faculdade:

“e vc seu marginalzinho de merda ??? acha q tem algum futuro, tem o caxão, analfabeto, pobre, mongolóide, q paga de bandido e nem barba na cara tem, com essa cara de retardado vc n assusta ninguém não seu bosta... me divirto pensando que vcs não tem futuro nenhum, nunca vão conseguir fazer uma faculdade, nunca vão ter emprego, nunca vão ter merda nenhuma, vão vive de esmola até morre, bando de favelado, vão fica pro resto da vida, tendo q se contenta, com calça da XXL, camisa da Anjuss, e tenís da Freeday... pq se tentarem compra outra coisa não vão ter dinheiro, suas merda pobre”.

No depoimento acima, encontramos uma mensagem na qual o internauta dirige-se ao(s) vileiro(s) para atingir seu orgulho identitário através do recurso às ignomínias da depreciação relegada a esta tribo urbana. Esse depoimento reúne boa parte dos elementos articulados pelo internauta à personalidade-*status* do vileiro que precipita do discurso depreciativo acumulado no sítio virtual do orkut, de tal modo que podemos reconstruir um compêndio dos resultados mais gerais aos quais chegamos através da interpretação do discursivo depreciativo. Ademais, pensamos que se trata de boa maneira de sintetizar ao final desta exposição o que estudamos ao longo de toda a interpretação, uma vez que o fragmento acima articula boa parcela dos qualificativos da personalidade-*status* do vileiro.

O depoimento principia com uma referência ao vileiro através da utilização de uma expressão no diminutivo associada ao termo que expressaria seu caráter residual

⁵⁰ Pensamos que o termo infiltração seria mais adequado para nos referirmos ao processo de ascensão social em que os indivíduos provenientes das classes subalternas conseguem atingir posições de poder e prestígio, de modo a penetrar nos círculos de convivência das classes dominantes. Colhemos essa compreensão do termo infiltração nos escritos de Bastide & Fernandes (2008) sobre as relações entre brancos e negros em São Paulo, em que os autores demonstram que “... a ascensão não pode tomar outra forma senão a de uma infiltração...” (p. 223), através da qual o subalterno conseguiria vislumbrar uma possibilidade que venha “... entreabrir-lhe o acesso a posições melhores” (p. 222).

(“*marginalzinho de merda*”). Após expressar que o vileiro não tem “futuro” através de uma indagação (“*e vc seu marginalzinho de merda ??? acha q tem algum futuro*”), o discurso depreciativo emite uma resposta seguida do encadeamento de uma série de qualificativos articulados à representação do vileiro. O internauta depõe que o vileiro teria a morte (o “caixão”) como única possibilidade de perspectiva para o próprio futuro; em seguida, qualifica-o como sendo um indivíduo desprovido de instrução escolar (“*analfabeto*”), dada a sua carência sócio-econômica (“*pobre*”), um indivíduo portador de distúrbios mentais congênitos (“*mongolóide*”, “*cara de retardado*”), que desde a infância procura se assemelhar ao criminoso (“*paga de bandido e nem barba na cara tem*”), em suma, alguém cujo valor se compara ao de um excremento (“*seu bosta*”).

Na segunda parte do depoimento, o internauta depõe que consegue regozijar-se quando pensa a respeito do destino trágico que aguarda os vileiros, um destino no qual eles se encontram arraigados na posição de favelados (“*bando de favelado*”), no qual eles seguirão pedindo esmolas pelas ruas até o dia em que se defrontarão com a morte (“*vão vive de esmola até morre*”), uma vez que nunca haveriam de alcançar qualquer posto de trabalho (“*nunca vão ter emprego*”) ou mesmo alguma cadeira de acadêmico no Ensino Superior (“*nunca vão conseguir fazer uma faculdade*”). Além disso, o vileiro seria aquele indivíduo que sofreria de uma espécie de miserabilidade crônica, uma vez que seria eternamente incapaz de acumular quaisquer bens materiais (“*nunca vão ter merda nenhuma*”). Dada a sua miserabilidade crônica, os vileiros teriam que se dar por contentes com o padrão de consumo compatível com a sua posição sócio-econômica, fadada ao empobrecimento e à marginalização (“*vão fica pro resto da vida, tendo q se contenta, com calça da XXL, camisa da Anjuss, e tênis da Freeday... pq se tentarem compra outra coisa não vão ter dinheiro*”).

Conforme a personalidade foi emoldurada nos tópicos de discussão virtual pela corrente de opinião prevalecente entre internautas não-vileiros que deixaram seus escritos nas comunidades afeitas aos vileiros, conseguimos acompanhar a emergência do fenômeno de estigmatização do vileiro na sociedade curitibana, mas ainda não havíamos explicitado até agora algum dado que fosse substancialmente relacionado ao pareamento entre estigmatização e segregação.

Considerando o teor do último fragmento, o vultoso estigma que recai sobre o vileiro dá mostras de ser também o critério socialmente utilizado para a segregação do jovem habitante da periferia curitibana, uma vez que, sendo prontamente identificado pelo estigma que lhe recobre o corpo, o vileiro há de se deparar com determinados obstáculos que terminam por obstruir e, no limite, dificultar sua participação em frentes de convívio

duradouro com o curitibano não-vileiro. De quais obstáculos estamos falando? Em se tratando dos dois círculos de convívio citados pelo internauta (o emprego e a faculdade), estamos falando especificamente da entrevista e do vestibular: o primeiro consiste num artifício comumente empregado no processo de seleção daqueles que estarão ocupando posições no mundo do trabalho e no mundo acadêmico (pós-graduação), considerando a entrevista como sendo uma técnica de seleção que permite ao curitibano não-vileiro a possibilidade de detectar o vileiro através da visualização de sua indumentária e da audição de suas gírias; o último consiste num exame escrito empregado pelas instituições de ensino superior (IES) para delimitar o quadro de estudantes que ingressam no Ensino Superior, no qual o vileiro – munido da instrução que a escola pública pôde lhe oferecer – deverá concorrer com outras pessoas de camadas mais abastadas da sociedade brasileira na disputa pela infiltração nos círculos de convívio acadêmico⁵¹.

Em relação aos obstáculos que se colocam diante do vileiro quando ele procura se infiltrar, temos que o internauta não consegue enxerga-los, posto que, de acordo com o discurso depreciativo, a “culpa” pela estagnação do vileiro numa condição sócio-econômica empobrecida seria tão somente dele mesmo, desconsiderando, assim, todo o vasto conjunto de dados relacionados ao desemprego crônico no Brasil massificados pelos meios de comunicação, como são os casos da televisão e do rádio. Para uma grande maioria dos internautas que registraram seus depoimentos na *Internet*, o empobrecimento e o enriquecimento de toda uma tribo urbana dependeria só e unicamente do esforço que cada indivíduo tomado isoladamente relega ao trabalho. De conformidade a isto, uma gravura acompanhou insistentemente os depoimentos que continham mensagens relacionadas à incapacidade do vileiro para o trabalho e para o estudo. Segue abaixo a referida gravura:

⁵¹ Por intermédio do Ministério da Educação (MEC), o Governo Federal implementou o Programa Universidade para todos (PROUNI), cujo objetivo central seria ampliar o acesso ao Ensino Superior para as pessoas de baixa renda que estudaram em escolas públicas. Segundo informações do sítio virtual do MEC (<http://www.educacao.gov.br>), o Governo Federal estaria comprando algumas vagas nos cursos superiores de IES privadas em troca do perdão das dívidas que essas IES teriam contraído com a Receita Federal. Grosso modo, as referidas vagas seriam destinadas gratuitamente à população-alvo do PROUNI, ou então com o custo da mensalidade reduzido pela metade. Em que pesem as críticas que o PROUNI vem recebendo por parte dos órgãos de representação classista e dos movimentos sociais organizados, parece evidente que ele potencializa a infiltração de indivíduos dos grupos subalternos – como é o caso dos grupos vileiros – nos círculos de convívio acadêmico, de modo a provocar o contato entre indivíduos provenientes de grupos sócio-econômicos cuja assimetria parece ainda suscitar episódios velados de não-tolerância, segregação e preconceito. Desejamos que o presente estudo possa contribuir para a compreensão sobre o vileiro na sociedade curitibana, quando o momento histórico brasileiro sinaliza o retorno para a cena pública das políticas afirmativas e das cotas como alvos privilegiados de debate.



Nessa gravura, duas frases ocupam lugar de destaque: uma delas constitui uma indagação e a outra, uma afirmação relacionada à indagação constituída pela primeira frase. Ambas as frases estão escritas em inglês, acompanhadas pelo desenho de um punho cerrado rasgando o fundo listrado na horizontal. A primeira delas diz o seguinte: “Você é pobre?” (“*Are you poor?*”). Por outro lado, a segunda frase diz assim: “Arrume um emprego!” (“*Get a job!*”). Da maneira como essas frases estão distribuídas pela gravura, interpretamos que a frase afirmativa constitui uma recomendação para aqueles indivíduos que respondem positivamente à frase indagativa. Se você é pobre, o internauta recomenda-lhe que arrume um emprego, dando a entender que o pobre seria aquele indivíduo que não arrumou um emprego, como se não existissem indivíduos empobrecidos que trabalham bastante, como são os casos dos bóias-frias e das populações quilombolas, dentre outros inúmeros exemplos com os quais nos deparamos assim que abrimos a porta das nossas casas. Hoje em dia, qualquer brasileiro minimamente informado sabe que o simples fato de arrumar um emprego não significa necessariamente prosperidade ou ascensão sócio-econômica. Contudo, a gravura acima traduz um mito que circula abundantemente entre os depoimentos que observamos, um mito que, em termos de sentido, pouco ou nada difere daquilo que estudamos noutro trabalho como sendo a representação social do futebol como elemento que alavanca seus praticantes para um destino de prosperidade econômica:

[...] os sujeitos “esquecem” das relações de dominação e de exploração da classe burguesa sobre a classe trabalhadora, na medida em que passam a entender que a situação de empobrecimento ou de enriquecimento, na qual um indivíduo se encontra, é resultado do seu esforço, da sua persistência, da sua força de vontade implicada na busca por uma melhor condição de vida.[...] A ideologia do *self-made man* implica no falseamento do real, isto é, da causa real do acúmulo de capital, na medida em que também oculta a organização do sistema esportivo profissional, no qual apenas uma pequena minoria compõe a elite esportiva realmente bem-paga, enquanto que alguns permanecem no meio caminho recebendo salários reduzidos [...] (VALENTIN, 2006, p. 172-173).

Na citação acima, procuramos fornecer uma explicação a respeito das condições ideológicas implicadas na constituição das representações sociais dos moradores do bairro COHAB que apontavam para o sentido de que o futebol seria um mecanismo que regula e propicia as possibilidades de ascensão sócio-econômica das pessoas. Demonstramos como

essas representações sociais produzem efeitos comportamentais específicos na vida cotidiana dos boleiros entrevistados, tais como a emissão do discurso, por exemplo. Mediante a análise do discurso dos boleiros, lidamos com questões relacionadas ao desconhecimento dos sujeitos com relação à estrutura das relações de trabalho no mundo futebolístico, com relação aos mecanismos que propiciam o acúmulo e a circulação de capital econômico na sociedade de classes. Dentre as questões com as quais lidamos, pensamos que ocupou um lugar de destaque a questão da convicção de que o enriquecimento seria o destino abundante que aguarda e premia aqueles que se esforçam, que se dedicam, que persistem e que possuem força de vontade – caracteres da personalidade do *self-made man*. Ora, isso não é muito diferente da interpretação que acabamos de extrair daquilo que convencionamos denominar de discurso depreciativo. Para o internauta que se vale do discurso depreciativo, o vileiro seria aquele jovem residente da periferia que não consegue acumular bens financeiros porque não trabalha, porque não despende energias suficientes para que ele consiga sobressair no mundo do trabalho. Vileiro e *self-made man* constituiriam duas extremidades opostas pelo vértice, ou seja, dois tipos sociais diametralmente opostos entre si em termos de maneiras de agir, pensar e sentir.

Fechamos a exposição tendo completado o objetivo de interpretar o material discursivo que colhemos nas comunidades do sítio virtual do *orkut*. Ao longo da interpretação dos enunciados contidos nos depoimentos de internautas, procuramos atacar as questões cruciais no que se refere à negação do vileiro nas frentes de convívio virtual em que ele se depara com uma massa de indivíduos sem rosto, que só vêm a lhe depreciar insistentemente e precisamente nos espaços de diálogo virtual em que o que deveria ocorrer seria o extremo oposto da depreciação, uma vez que estivemos tratando de interpretar determinados depoimentos que foram registrados em larga escala nas comunidades virtuais destinadas estritamente à expressão do elevado orgulho que o vileiro possui daquelas maneiras de agir, pensar e sentir através das quais ele se enxerga nos outros, do que decorre o sentimento de identificação para com esses outros, seus semelhantes. Somado ao inventário que fabricamos a respeito do comportamento do vileiro nas suas situações de desfrute do lazer aos finais de semana no Parque Barigüí, o conjunto de interpretações do discurso depreciativo que acabamos de expor nos colocou em condições de compreendermos o vileiro como uma personalidade-*status* situada, de modo a toma-lo como um indivíduo que vive entre outros indivíduos com os quais partilha os espaços públicos (Parque Barigüí) e virtuais (comunidades do *orkut*). Outrossim, detectamos uma formação de consenso entre internautas, sobre o quão deteriorado/monstruoso/ameaçador/patológico se afigura a presença do vileiro

na sociedade curitibana, como algo que se desenvolve de modo a exercer uma forma de poder negativo sobre a formação da identidade dos jovens que habitam a periferia e a região metropolitana da cidade de Curitiba.

4.2 – O discurso do vileiro

Neste momento, trataremos de explicitar os resultados da interpretação que efetuamos do discurso emitido pelo vileiro nas comunidades do *orkut* como resposta às acusações que lhes são remetidas pelos internautas que deixaram registros virtuais do discurso depreciativo discutido no item anterior. Pensamos que sejam precisamente esses os momentos dialógicos para os quais deveríamos voltar as nossas observações caso desejássemos atingir o discurso do vileiro sobre os seus próprios costumes, sobre as questões mais cruciais que atingem sua posição social. Para ampliar o entendimento sobre presença do vileiro no Parque Barigüí aos finais de semana – sobremaneira aos domingos – vale a compreensão dos momentos nos quais o vileiro defende e enaltece os valores e costumes da sua própria tribo, ao passo que fustiga e deprecia certos “tipos” com os quais coabita, ainda que a imagem que o vileiro possui sobre como são esses indivíduos careça, muitas vezes, de nitidez e detalhamento.

A experiência de interpretar o discurso emitido por alguém sobre si mesmo quando o entrevistador não está presente é algo de grande valia para a interpretação da linguagem posta em uso por grupos e tribos urbanas, uma vez que os mecanismos de expressão disponíveis pela *Internet* oferecem uma grande margem de segurança e liberdade àqueles que desejam expressar suas opiniões, mesmo que essas opiniões sejam correntemente reprovadas ou mesmo que elas contenham expressões e formulações comumente reprovadas porque vinculam o enunciado à pertença em tipos sociais *outsiders* ou à participação em normas de conduta que são percebidas por certas pessoas como fonte de imoralidade e degenerescência. As observações *in virtuale* serviram, dentre outras coisas, para atestar a regularidade com a qual se pode deparar na *Internet* com formulações discursivas de vileiros através das quais erotizavam a violência oferecida aos seus adversários e com depoimentos de internautas que formaram verdadeiras correntes de opinião favoráveis à morte do vileiro. Assim como os que os odeiam, os vileiros conseguem elevar suas ofensas a certo patamar de afetividade impregnado pelo sentimento de medo que grupos e indivíduos sentem uns dos outros conforme se tornam mais fortes ou mais fracos em termos de prestígio e *status* nos espaços em que coabitam. O que vamos esmiuçar a partir de agora é o funcionamento do discurso do vileiro enquanto ele defende a honra da sua própria tribo enaltecendo seus costumes e valores e desonrando outros “tipos” com os quais os vileiros entram em contato.

Vamos abordar os principais aspectos do discurso do vileiro, a saber: a constituição de uma representação elogiosa de si; a desonra alheia; a anunciação da origem suburbana; a erotização da violência.

Os vileiros apresentam-se nos tópicos das comunidades do *orkut* falando os seus nomes próprios e codinomes associados aos respectivos apelidos e aos nomes do bairro e da zona da cidade em que residem. Desse modo, encontramos enunciados em que o vileiro anuncia o seu nome e/ou apelido, o bairro e a zona da cidade em que reside, em alguns casos associando qualificativos ao nome da zona: “*Moro no Uberaba vila são Paulo ZONA LESTE verdadeira ZONA LOKA*”; “*stO cercadO zOna sul... zOna sul ilegais até a mOrte...*”; e “*InTaO eU sOu O pIxOtE + mAlUcOs zOnA oEsTe CtBa CiDaDe InDuStRiAl E nOiS*”. Os bairros, vilas e zonas mencionados abrangem a periferia da área metropolitana de Curitiba. Observamos que os nomes de zonas e bairros aparecem qualificados como quando em expressões como “zona loka”, “zona show”, “zona sul ilegais até a morte”, “quebrada”, “cidade industrial é nós”, etc., e que os qualificativos relacionam-se a anormalidade, ilegalidade e degradação.

Depois que se apresentam, os vileiros costumam emitir elogios a si próprios, enaltecendo determinados caracteres de sua própria personalidade através de expressões *sui generis* como “*VILEIRO EH TUDO BEM LOKO*”, “*é muito loko o estilo vileiro dexa a pessoa mais bonita e com mais atitude*”, “*SeR vIlErO é TeR AtItudE!!*” ou “*MeU eStIllo Eh PeSaDo e fAz tREmEr o XãO*”. Nesses casos, a expressão que circula com maior intensidade e regularidade é a que afirma que o vileiro “*tem atitude*”, posto que inúmeros foram os depoimentos em que vileiros diziam que esbanjavam “*atitude*” com o intuito de elogiar-se tanto a si mesmo como ao seu próprio grupo. Outros qualificativos também foram elencados, como “*hulmildade*”, “*coragem*” e “*estilo*”, mas o fato é que todos eles são articulados pelo discurso do vileiro como estratégia de enaltecimento do próprio grupo, de melhoria da auto-estima e das chances de prestígio pela vinculação a sua própria tribo. Todavia, foram regulares os discursos de enaltecimento coletivo e orgulho de si com os quais nos deparamos que continham, acoplado aos seus enunciados, um discurso depreciativo sobre certos “tipos” percebidos como adversários e carentes dos qualificativos que os vileiros comumente atribuem a si próprios. Esses adversários simbólicos dos vileiros são os “inveja”, “boy”, “playboy”, “ramelão”, dentre outros personagens cujos caracteres mais elementares fazem menção ao estilo de vida de pessoas mais poderosas economicamente como se ele fosse um estilo de vida carente de atitude, humildade, dignidade, coragem, dentre outros qualificativos que, segundo o discurso do vileiro, sobram aos membros da tribo dos vileiros. O fragmento

abaixo ilustra como atinge a discursividade do vileiro essa associação entre a ampliação das chances de prestígio e orgulho próprio e a ampliação da desonra e do descrédito dos valores e padrões de comportamento de outros grupos:

"Nois Pode Cê pObre I O karalhUs a 4!!!... mas Nois teM Uma PaH d cOisa q vOces naUm teM... ~>> hUmIldade ~>> aTiTude ~>> RespeitOo ~>> LeaLdade e Muita cOisa... q neM dIz O haPpIn Hood "os PlaYboY teM caRro, teM mulHer e Tem dInheIrO, maS NuM teM sUssEgO, nUm teM sUssEgO, qUeM veM dO mOrrO naUm teM medO de assaLtO, aNda nO asfalTo seM temeR "maOsaOaIToOO".

No fragmento acima, o vileiro responde aos internautas que deixaram depoimentos numa comunidade criada com a finalidade de reunir internautas que gostam de vileiros. Os dizeres e sentidos que interferem na composição desse fragmento foram retomados de várias maneiras por outros vileiros em situações semelhantes, nas quais os vileiros depreciam o internauta na medida em que procuram defender a própria face e a feição da própria tribo. Em alguma medida, as acusações desonrosas veiculadas pelo internauta aos vileiros foram aceitas como possibilidades válidas pelo vileiro que registrou o depoimento acima (*"Nois Pode Cê pObre I O karalhUs a 4!!!"*), o que demonstra que a depreciação e a desonra do discurso depreciativo sobre o vileiro pode penetrar na mentalidade do próprio vileiro, uma vez que ele passa a ser afetado pelos sentidos que se insinuam dentre as acusações do internauta.

Acolhendo sorrateiramente a depreciação que lhe fora remetida pelo internauta, o vileiro ressalta que a personalidade dos vileiros (o "nós") se constitui de certos qualificativos que minguem entre os "playboys", são eles: humildade, atitude, respeito, lealdade e, subentendido pelo encadeamento do trecho da canção de *rap* no desfecho da enunciação, o sossego. Nesse sentido, o *playboy* seria aquele indivíduo arrogante, passivo, traiçoeiro e desassossegado; enquanto que, em contrapartida, o vileiro seria aquele indivíduo humilde, ativo, respeitoso, leal e sossegado. Orgulho de si enreda depreciação alheia. "A mesma necessidade de confirmação ou ascensão do próprio valor coletivo se expressa nos esforços, por meio de palavras e atos, de destacar as vantagens do próprio grupo e as falhas dos outros" (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 211). Vileiros falam sobre internautas reforçando o descrédito destes ao passo que atualizam o orgulho de si, que, no caso do vileiro, representa o orgulho do "nós" (*"mas Nois teM Uma PaH d cOisa q vOces naUm teM"*), o orgulho da própria tribo. Por sua vez, certos internautas – conforme interpretamos no tópico anterior – realizam o mesmo percurso: eles falam sobre os vileiros reforçando o descrédito destes ao passo que atualizam o orgulho do cidadão em relação à cidade em que reside, uma cidade que seria mais bela, saudável e segura sem a presença do vileiro. "Por toda parte, o carisma grupal

atribuído ao próprio grupo e a desonra grupal atribuída às pessoas de fora são fenômenos complementares” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 132).

Outro aspecto peculiar do discurso do vileiro foi o trajeto no sentido da erotização da violência, que pode ser encarada como uma tendência para aliar lirismo e violência, uma disposição para produzir beleza, produzir lirismo, através da emissão de dizeres sobre violência, guerra e retaliação nas relações entre grupos e indivíduos tipicamente urbanos. A erotização da violência está presente em manifestações artísticas de grupos comumente denominados de “raciais” ou “étnicos”, que passaram a gozar de uma ampliação das liberdades individuais – como a liberdade de entoar e até mesmo de gravar canções em que se erotiza a violência – na medida em que passaram a sofrer um processo combinado de segregação socioespacial e inferiorização “simbólica” após um longo período em que permaneceram na condição de trabalhadores cativos, escravizados por outros grupos mais poderosos⁵². Com as observações *in virtuale*, composições de vileiros foram acessadas sob o formato de canções rítmicas que associam lirismo e violência, dando origem a uma espécie de sublimação de sentimentos hostis através da canalização da libido no plano da expressão artística e da criação estética. Vejamos o seguinte fragmento:

“aqui é zona leste jd guiraca se liga na ideia q eu tenho pra manda aqui é mano silvio pois cheguei bem di mancinho aqui é favelado pois se liga meu amigo falam mau de favelado mais aqui tem hulmildade essas porra de burgues são é tudo uns covardes ser hum vida loca não é pra qualquer hum tem q saber chegar só não pode ramelar só hum vida loka pra saber como q é uma vida periferica pois eu quero é mais q hum burgues vai se fuder ai quem quiser trocar uma ideia é só chegar”.

Conforme rimas e combinações de palavras são engajadas no próprio discurso com o intuito de revesti-lo de uma feição estética, o vileiro emite dizeres através dos quais procura safar-se a si próprio e aos demais favelados das acusações depreciativas que lhes são remetidas pelo “burguês”, ressaltando que *“vida loca não é pra qualquer hum tem que saber chegar só não pode ramelar”*. Além de argumentar que vida que ele leva “não é para qualquer um”, o vileiro fala que na favela *“tem hulmildade”* e que só uma pessoa que vive como ele vive – ou seja, somente *“hum vida loka”* – pode saber como é uma vida na favela, onde *“tem hulmildade”*. Falando sobre si como alguém humilde (uma pessoa que *“tem hulmildade”*) e ébrio (uma pessoa *“vida loka”*), e orgulhando-se disso, o vileiro fala sobre os burgueses como

⁵² A esse respeito, Heloísa Fernandes lembra o caso dos jovens africanos que outrora foram os *Jovens Leões* de Nelson Mandela, “... retirados das escolas para fazer uma revolução que vários degradaram nos livros incendiados, na violência física aos professores e nessa erotização da morte que o seu canto celebrava: ‘um colonizador/um branco/uma bala’” (FERNANDES, 1997, p. 61).

se eles fossem todos covardes, apáticos, desprovidos de “*atitude*”, expressando, ao final do fragmento, o desejo de extrair satisfação da danação do burguês (“*pois eu quero é mais q hum burgues vai se fuder*”). Não foram raros os depoimentos em que os vileiros se valeram de lirismo para expressar seus sentimentos mais íntimos e violentos, correntemente reprovados e francamente desviantes. Expressões como “*VEM TENTA A SORTE AKI EH ZONA NORTE*” e “*SABENDO CHEGÁ VC PODE FIKAR, MAS AQUI É QUADRILHA..MEXEU COM UM MEXEU COM A FAMILIA*” são demonstrativos de que a rima é um recurso corriqueiramente empregado pelos vileiros nas suas declarações virtuais – assim como as observações foram capazes de captar demonstrativos verbais de que os vileiros empregam rimas nas ocasiões em que entoam seus cânticos em voz alta no Parque Barigüí – em que ocorre o fenômeno que denominamos de erotização da violência, uma vez que o lirismo é empregado para ofender e depreciar outros grupos e indivíduos.

4.3 – Depreciação e “demonização”: reflexões sobre a pobreza urbana no começo do século XXI

Mapeados dentre os depoimentos do internauta, o discurso depreciativo sobre o vileiro e o discurso do vileiro colocam em discussão algumas questões relacionadas à constante presença de populações *outsiders* e/ou a formação recente de focos de aglomeração de rejeitados urbanos de todo o tipo num determinado hábitat que, durante aproximadamente três décadas e meia, raramente abrigava a freqüentação de pessoas que residiam na periferia. A formação da sociedade curitibana e o recente fenômeno de ampliação da mobilidade social do vileiro na cidade de Curitiba colocam em jogo relações de poder e processos discursivos que possuem alguma conexão com aquilo que Wacquant (2008) descreve como sendo a sociogênese do discurso sobre a *underclass* nos Estados Unidos, um discurso mapeado dentre os enunciados da mídia norte-americana a partir dos anos 1990, quando o fortalecimento e a estabilização das políticas de segregação etnorracial e confinamento da pobreza nos Estados Unidos forneceram “cimento” ideológico para a elaboração e circulação em massa do mito das “*cités-guetos*” na França, um mito originária e simultaneamente jornalístico, político e acadêmico, que associa duas categorias que traduzem os regimes de marginalidade urbana existentes na França (*citê*) e nos Estados Unidos (gueto). Sob a ótica de Wacquant, a invenção e a divulgação em larga escala da categoria *underclass* emergiram numa relação de interdependência com o processo de descivilização do gueto negro norte-americano, de tal modo que o autor chega a apresentar a demonização do subproletariado urbano como sendo o “... flanco simbólico do processo descivilizador” (WACQUANT, 2008, p. 43).

Sobre a formação do gueto negro norte-americano, Wacquant (2008) fornece uma explicação marcada pelo pensamento sociológico de Norbert Elias, uma vez que, com a publicação dos livros “*O processo civilizador*” e “*Os alemães*”, Elias teria fornecido as bases teórico-metodológicas para o estudo dos processos civilizadores: seja quando eles operam um conjunto de transformações em longo prazo do comportamento humano no sentido de uma regulamentação das paixões cada vez mais estável, contínua e uniforme; seja quando eles operam uma reversão dessas tendências identificadas por Elias, dando origem àquilo que ele denominou de *processos descivilizadores*, processos ao longo dos quais a despacificação da vida cotidiana (cujos indícios mais significativos seriam a rotinização e banalização da violência física), a erosão das frentes de convívio e o colapso das instituições públicas se articulam a uma correspondente transformação na economia psíquica dos indivíduos que permite uma oscilação cada vez mais constante, imprevisível e desregulamentada entre “picos” e “vales” emocionais. Os surtos descivilizadores constituem uma sucessão de episódios ao longo dos quais as transformações civilizadoras mapeadas por Norbert Elias passam por uma espécie de regressão histórica, caracterizada, em linhas gerais, pela retração da civilidade nas relações entre os indivíduos. Vejamos como Wacquant (2008) compreende as conexões entre as políticas do Estado norte-americano e a descivilização do gueto negro norte-americano no século XX.

Wacquant (2008) elabora uma compreensão sociológica sobre a formação do gueto negro norte-americano a partir de uma dupla perspectiva de análise: a primeira delas, o autor apresenta como sendo uma perspectiva mais propriamente material e relacional de análise, relacionada à “... *descivilização* do núcleo segregado das grandes cidades norte-americanas...” (p. 33); sendo que a outra, o autor apresenta como sendo uma perspectiva mais propriamente simbólica ou discursiva de análise, relacionada à “... *demonização* do subproletariado urbano negro no debate público...” (p. 33). O processo de descivilização do núcleo negro segregado nas grandes cidades norte-americanas – e, em relação a esse processo, Wacquant (2008) chama atenção para a gravidade dos casos de centros econômicos de grande relevo no cinturão industrial da porção leste dos Estados Unidos, tais como Nova Iorque, Chicago, Detroit, Filadélfia, Pittsburgh, Baltimore e Cleveland – é desmembrado e explicado por Wacquant a partir da investigação de três tendências descivilizadoras: (1) a despacificação da vida cotidiana e a erosão do espaço público; (2) a desertificação organizacional e o colapso das instituições; (3) a desdiferenciação funcional e a informalização econômica. Passamos para uma breve descrição a respeito dessas três tendências para, em seguida, finalizarmos a exposição sobre a história do planejamento urbano.

A despacificação da vida cotidiana e a erosão do espaço público são os aspectos mais notáveis da formação do gueto, dada a extrema periculosidade que permeia o dia-a-dia dos indivíduos que habitam o gueto norte-americano⁵³, uma vez que eles convivem desde a década de 1970 com o crescimento vertiginoso das taxas de crimes violentos no interior dos núcleos urbanos racializados. Em 1984, foram registradas 400 prisões para cada 100 mil habitantes dos bairros segregados de Chicago. Em 1992, nos mesmos locais, teriam sido registradas aproximadamente 1600 prisões para cada 100 mil habitantes. Em 1990, foi registrada em Chicago a apreensão de aproximadamente 19 mil armas de fogo em operações corriqueiras da polícia nos bairros racializados, considerando que, somente no ano de 1990, teriam ocorrido 850 assassinatos em Chicago (602 casos envolvendo armas de fogo) cujas vítimas são em sua maioria jovens negros cuja idade oscila entre 19 e 30 anos. Hoje, nos Estados Unidos, existem mais jovens negros de 19 a 25 anos sob tutela correcional (detidos, sob custódia, sob pena condicional, etc.) do que matriculados em cursos superiores com quatro anos de duração. Inclusive, Wacquant (2008) cita um estudo epidemiológico, publicado na década de 1990 pelo *New England Journal of Medicine*, cujo conteúdo demonstra que o homicídio voluntário é a maior causa de “sobremortalidade” masculina nos bairros negros: os jovens negros que residem no Harlem (bairro negro de Nova Iorque) têm hoje menos chances de sobreviver na sua própria cidade do que tinham quando se dirigiram para o *front* durante a guerra do Vietnã, de tal modo que os assassinatos se tornaram tão freqüentes que, no final dos anos 1980, os jovens negros se perguntavam seriamente se seria possível “passar” dos 30 anos de idade e suas famílias ainda hoje optam por enviar seus filhos para viver com parentes nos estados do Sul sob a perspectiva de concluir os estudos sem que suas vidas sejam colocadas em risco. Nos núcleos urbanos racializados, a violência policial é endêmica. Todos os anos, milhares de secundaristas abandonam os estudos por causa da insegurança nas escolas públicas. “Nos conjuntos do *West Side* [Chicago], as famílias que dependem do auxílio social reservam uma parcela de seus recursos para pagar seguros-funeral para seus filhos adolescentes” (WACQUANT, 2008, p. 37). Nos conjuntos habitacionais do gueto, as crianças ainda bem pequenas aprendem a se atirar em direção ao solo quando ouvem barulho de tiroteio.

A desertificação organizacional do gueto está intimamente ligada à erosão dos espaços urbanos (públicos e privados). Até o final da década de 1960, o gueto negro norte-americano

⁵³ O gueto negro norte-americano possui uma população composta por 95% a 99% de negros. Somado a esse dado, temos que a política habitacional dos Estados Unidos constrói aproximadamente 99,5% das habitações populares nos núcleos urbanos racializados (cf. Wacquant, 2008).

possuía um tecido institucional e associativo que era freqüentado pela população local. De acordo com Wacquant (2008), o colapso das instituições do gueto deveu-se sobremaneira ao encurtamento dos recursos a serem investidos pelo Estado norte-americano em serviços urbanos: entre 1980 e 1988, houve um corte de 68% na verba destinada ao planejamento urbano e, em relação aos fundos destinados ao programa habitacional federal, o corte foi de 70%; no estado de Illinois, entre 1977 e 1988, houve uma redução de 50% no valor da bolsa destinada às mães solteiras com direito ao Auxílio a Famílias com Filhos Dependentes e aos cupons de alimentação (considerando que apenas 55% daquelas mães que possuem o direito recebem de fato o auxílio do governo); em maio de 1991, a Câmara de Educação de Chicago anunciou o fechamento imediato de aproximadamente 30 escolas públicas do gueto⁵⁴; anualmente, a prefeitura de Chicago investe cerca de cinco mil dólares por estudante do gueto contra nove mil dólares por estudante das áreas ricas da cidade; em 1982, apenas 16% das crianças que ingressam na sexta série do ensino oficial em Chicago chegam ao terceiro colegial seis anos mais tarde (nas dezoito escolas mais pobres da cidade, todas elas localizadas no gueto, o percentual cai de 16% para 3,5%).

A desdiferenciação funcional e a informalização econômica são mapeados por Wacquant (2008) como sendo fatores de descivilização que se desenvolvem conjuntamente, uma vez que eles estariam diretamente ligados. A desdiferenciação funcional pode ser observada através da crescente uniformidade ocupacional que se agiganta entre os moradores do gueto negro norte-americano, face ao aumento da taxa de desemprego: em 1950, metade dos moradores do gueto cuja idade fosse acima de 16 anos possuía emprego; em 1980, três quartos dos adultos do gueto estavam oficialmente desempregados, e “... mais da metade de todas as famílias dependia para sua subsistência, como recurso principal, de auxílio público” (WACQUANT, 2008, p. 41). Paralelamente ao desemprego crescente, temos o que Wacquant designa como uma tendência a multifuncionalidade dentro de uma determinada instituição, segundo a qual as poucas instituições existentes decidem cumprir as funções de instituições que deixaram de existir pelas razões já sumariadas no parágrafo anterior:

Assim, as igrejas lutam como podem para compensar as deficiências das escolas, do mercado de trabalho, do sistema social, médico e judicial em avançado estado de deterioração, oferecendo sopa e mantimentos, criando programas de reabilitação de drogados e campanhas de alfabetização com a ajuda de voluntários, e mantendo “bancos de empregos”. Contudo, elas próprias têm de enfrentar a redução de seus recursos humanos e financeiros, dedicando boa parte de suas energias a sua sobrevivência (WACQUANT, 2008, p. 41).

⁵⁴ No início da década de 1990, as escolas públicas de Chicago eram freqüentadas por uma população composta em sua maioria por negros ou latinos (84%), e por pessoas que vivem abaixo da linha federal de pobreza (70%).

Combinado à desdiferenciação funcional, o colapso da economia oficial gerou uma tendência a informalização do mercado de trabalho no gueto negro norte-americano, uma vez que o tráfico de drogas veio a se consolidar como o maior empregador de jovens e o único setor do mercado que se encontra em ascensão atualmente no gueto. Além do mais, o comércio de drogas ilícitas é aquele setor do comércio que emprega mais cedo, quando as crianças possuem aproximadamente oito anos de idade, e “... é também o único setor em que a discriminação racial não é uma barreira” (WACQUANT, 2008, p. 42). Em Chicago, a comunidade de Woodlawn representa vividamente a involução e a marginalização econômica do gueto negro norte-americano: em 1950, essa comunidade possuía mais de 700 empresas comerciais e industriais; atualmente, elas já não passam de cem empresas, sendo que cada uma não emprega mais do que três pessoas. Desestimulado pela despacificação da vida cotidiana no gueto, o empresário recua suas ações e seus investimentos nos núcleos urbanos racializados. Wacquant (2008) afirma que a área do *South Side* de Chicago possui uma paisagem saturada por trabalhadores informais e subempregados.

Após a revolução norte-americana dos Direitos Civis no final da década de 1960, as discussões sobre o gueto passaram a comportar um senso comum político, acadêmico e jornalístico cujos efeitos incluem a consolidação de uma concepção fantasiosa e ubuesca sobre o surgimento de uma nova categoria de indivíduos nos bolsões urbanos de pobreza nas grandes cidades do pólo industrial norte-americano, concentrado sobremaneira nas grandes cidades da porção setentrional do país. Esse grupo cristalizado nos guetos foi concebido como sendo um grupo inédito que se distingue substancialmente do restante da classe trabalhadora norte-americana, constituindo uma espécie de categoria à parte, cujos costumes operam para além dos limites comportamentais comumente aceitos pelos demais setores da sociedade norte-americana. Os protagonistas da *underclass* são representados como indivíduos anormais, virulentos e bestializados, portadores de uma cultura patogênica, depravada e geograficamente restrita aos bairros étnicos retratados como concentrações urbanas de pobreza, vício, indolência e vandalismo. Wacquant relata que a publicação do livro intitulado “*The Underclass*” (1982) teria alimentado a divulgação e a utilização desse mito nos Estados Unidos, uma vez que, através de sua publicação, o jornalista Ken Auletta apontou para quatro componentes populacionais da *underclass*: “... ‘o pobre passivo’, ‘os criminosos de rua hostis’, ‘os gigolôs’ e ‘os alcoólatras traumatizados, os vagabundos, as mulheres desabrigadas com suas sacolas e os doentes mentais soltos na rua’” (WACQUANT, 2008, p. 46). Para Auletta, essas pessoas seriam as pessoas responsáveis pela rapina dos bens materiais da

sociedade norte-americana, uma vez que elas seriam pessoas dadas ao roubo, à dependência prolongada em relação aos programas de assistência sócio-econômica, ao desemprego e ao vandalismo. Colhemos em Wacquant o rol de qualificativos associados ao subproletariado negro pelo discurso sobre o mito da *underclass*:

Esse “grupo” pode ser supostamente identificado por uma série de características intimamente interligadas – desordem: uma sexualidade fora de controle, famílias chefiadas por mulheres, altas taxas de absenteísmo e reprovação nas escolas, consumo e tráfico de drogas, além de propensão ao crime violento, “dependência” persistente em relação a auxílio público, desemprego endêmico (devido, de acordo com algumas versões, à rejeição ao trabalho e à recusa em ajustar-se às estruturas convencionais da sociedade), isolamento em áreas com alta densidade de famílias problemáticas etc. (WACQUANT, 2008, p. 44).

Observando os elementos evocados pelo senso comum para reconhecer e demarcar o conjunto de pessoas denominado de *underclass*, o que encontramos é um retrato falado demasiadamente carregado de arbitrariedade e tolice, cuja formulação se encontra desprovida de toda e qualquer análise científica. O discurso sobre a *underclass* é o discurso que alia uma tirania grotesca ao humor cruel daqueles capazes de se deleitar com o sofrimento alheio, um discurso digno de Ubu⁵⁵, um discurso nebuloso, crente, fantasioso e estereotipado, posto que ele se exhibe através de formulações carentes de objetividade e prenhes de sentimento – sentimento de ódio, medo, pena ou repugnância, para sermos fiéis às observações de Wacquant (2008). De acordo com o referido autor, o conceito de *underclass* integra-se a uma tradição antiga e carcomida de inferências que atualizam uma concepção do negro e do habitante da periferia urbana como sendo arquétipos humanos da indolência, da depravação e da bestialidade. Além do mais, o discurso sobre a *underclass* prescinde de uma terminologia racial, muito embora a demarcação populacional que lhe advém termina por subsumir o negro do gueto norte-americano, de tal modo que dele se possa falar sem que se faça referência explícita à etnia:

Dos “teóricos” das questões de raça do final do século XIX até Charles Murray, passando por Edward Banfield, existe uma longa tradição de análises pseudocientíficas que visam a reforçar a representação estereotipada dos negros do gueto como seres preguiçosos, transviados, amorais e instáveis que se banham em uma cultura patogênica radicalmente divergente da cultura norte-americana dominante. A novidade é que a terminologia da *underclass* se diz *alheia à questão racial*: ela tem a grande virtude de permitir que se fale dos afro-americanos em uma linguagem superficialmente “desracializada” (WACQUANT, 2008, p. 49).

⁵⁵ Ubu é o protagonista da obra literária *Ubu roi*, de Alfred Jarry (1873-1907), escritor francês e precursor do movimento artístico conhecido como surrealismo.

Conforme tomamos conhecimento do conceito de *underclass* articulado ao senso comum que discorre sobre a vida cotidiana do negro no gueto norte-americano, notamos o quão atraente e confiável ele se tornou na medida em que três categorias de intelectuais – o jornalista⁵⁶, o político⁵⁷ e o cientista⁵⁸ – passaram a afirma-lo como sendo um conceito acoplado a uma tessitura de enunciados depreciativos acerca dos negros que residem no gueto. As três categorias de intelectuais são os prepostos dos seus campos sociais de origem – a mídia, o parlamento e a ciência – na medida em que todos eles colaboram para a formação de um consenso revestido de confiabilidade e autoridade, uma vez que estamos falando de uma corrente de opinião que se propaga e se consolida entre diversos setores da sociedade curitibana a partir do esforço despendido por jornalistas, parlamentares e cientistas para disseminar o conceito de *underclass*.

Sendo ela um processo em que a diferenciação dos costumes do negro norte-americano seria exagerada de modo a promover uma alteração radical, a demonização do subproletariado negro urbano colabora com o fortalecimento do desejo de deixá-lo deteriorar, desejo subjacente ao fortalecimento do tecido institucional que promove o nó entre o isolamento étnico e o isolamento de classe, bem como a aceitação passiva de medidas punitivas e reformas jurídico-penais. Portanto, estamos diante de um discurso – o discurso norte-americano sobre a *underclass* – cujos efeitos são assinalados por Wacquant como sendo as razões do sucesso alcançado pelo conceito de *underclass* nos Estados Unidos a partir da penúltima década do século XX.

Wacquant (2008) compreende três efeitos do conceito de *underclass* como noção-motriz do processo de demonização do subproletariado urbano negro. São eles: a

⁵⁶ Wacquant (2008) cita dois exemplos de veículo de mídia impressa (o jornal *US News and World Report* e a revista *Fortune Magazine*) que, no final da década de 1980, apresentaram a *underclass* como uma comunidade à parte da sociedade norte-americana, como um conjunto de pessoas anormais que diferem radicalmente das pessoas que compõem as classes mais abastadas e até mesmo do restante da classe trabalhadora. Em linhas gerais, podemos afirmar que o referido material jornalístico esteve “... sempre acompanhado de fotos de negros pobres, ora ameaçadores, ora dignos de pena, prova visual irrefutável do surgimento e da disseminação de um novo animal social indomável” (WACQUANT, 2008, p. 46).

⁵⁷ Em relação aos políticos – e aqui nos referimos estritamente aos políticos parlamentares – que voltaram suas preocupações para o “surgimento” da *underclass*, Wacquant nos diz que o Comitê Conjunto de Economia do Congresso norte-americano tratou urgentemente de “... organizar uma audiência para alertar oficialmente a nação para ‘a tragédia da *underclass*’ e lançar luz sobre as ‘áreas *underclass*’ em que ‘a pobreza passa de geração em geração’” (WACQUANT, 2008, p. 46).

⁵⁸ Wacquant (2008) assevera que a produção acadêmica sobre a *underclass* é tão numerosa que seria praticamente impossível acompanhar tudo o que é publicado nos Estados Unidos em relação a esse assunto. De acordo com o autor, a maioria das fundações (públicas ou privadas) de fomento à pesquisa dedica um montante enorme de dinheiro para a subvenção de pesquisas sobre a *underclass*. Nos círculos de discussão acadêmica, “... os mais eminentes especialistas debatem sobriamente as características distintivas do ‘grupo’, sua extensão e localização, as causas de sua formação e as formas de integra-lo (ou seja, domestica-lo) ao *mainstream* da sociedade norte-americana” (WACQUANT, 2008, p. 47).

desestoricização e, por conseguinte, a *naturalização* da política de abandono do gueto provocada pelo recuo do Estado em relação à satisfação das necessidades vitais da população habitante do gueto negro norte-americano; a *essencialização* da questão urbana e racial, através da qual conseguimos atribuir a deterioração da infra-estrutura à personalidade dos indivíduos que desfrutam desse declínio veloz dos setores desassistidos da cidade; e a *despolitização* diz respeito à consolidação de um consenso sobre a culpabilização dos indivíduos residentes no gueto negro, uma vez que, para os porta-vozes do discurso de demonização, eles seriam essencialmente fracassados, preguiçosos e criminosos, do que decorre o entendimento distorcido de que às instituições – dentre elas, o Estado – nada resta fazer em relação ao fracasso econômico e à erosão dos espaços públicos do gueto.

Podemos detectar certo grau de parentesco entre o senso comum sobre a *underclass* e o discurso que convencionamos denominar de discurso depreciativo sobre o vileiro, muito embora sejam peculiares as condições de manifestação do lazer no Parque Barigüí, especialmente nos finais de semana, quando o fenômeno de coabitação promove o contato público entre centro e periferia, brancos e negros, desportistas e boêmios, crianças e adultos, caminhantes e vileiros, etc. Nada encontramos em meio às contribuições de Wacquant (2008) que denotasse alguma tendência para a partilha das frentes de convívio nas grandes cidades industriais. O que ocorre nas cidades norte-americanas é algo um pouco diferente do que ocorre em Curitiba.

Observamos que o recuo dos investimentos públicos e privados no gueto negro vem provocando o confinamento longo e duradouro do subproletariado negro em áreas urbanas degradadas, nas quais imperam tendências descivilizadoras como aquelas relacionadas à despacificação da vida cotidiana (banalização da violência), à erosão das frentes de convívio, à desertificação organizacional e à informalização do trabalho. Esse processo de descivilização do gueto negro norte-americano gerou, portanto, formas de segregação socioespacial e confinamento etnoclassista, uma ação política cujos efeitos produzem um confinamento simultaneamente étnico e classista, relegando determinados rincões urbanos à condição de verdadeiros depósitos da pobreza.

Pelo que exploramos até o presente momento, haja vista o barateamento do valor da passagem do ônibus, a circulação de pessoas e meios de transporte é o fator que impregna o domingo no Parque Barigüí, em detrimento das formas de confinamento e segregação que porventura existam em Curitiba, principalmente no que se refere aos vileiros e demais *outsiders*, que, em linhas gerais (e para os olhos do internauta), habitam a periferia da cidade. Temos, portanto, uma ação política de barateamento dos serviços urbanos que promove

efeitos relacionados ao deslocamento capazes de propiciar o convívio e o contato entre aqueles que residem ao redor do próprio Parque Barigüí, ou então em quaisquer outras localidades ocupadas por setores mais abastados da sociedade curitibana, e aqueles que residem na favela ou nos bairros mais distantes do centro da cidade. O domingo no Parque Barigüí se afigura como um episódio da vida cotidiana, no qual as barreiras socioespaciais esmorecem e o confinamento dá lugar à livre circulação, ao deslocamento, à mobilidade urbana, em suma, ao contato.

Numa conversa com dois vileiros que estavam sentados no seu local de encontro do parque, ambos disseram que o final de semana sinaliza o episódio em que eles deixam seus bairros de origem – deixam a vila, no verbete dos entrevistados – para visitar e conhecer lugares e pessoas tão mais diferentes quanto mais longo o caminho percorrido desde os limites geográficos da vila. “*Ver gente diferente*” e “*curtir uns lugar diferente dos que têm lá na vila*” foram depoimentos prestados pelos dois vileiros que assinalam o desejo de uma quebra na sucessão dos dias da semana vividos no mesmo lugar com as mesmas pessoas, independente do fato de gostar deles (da vila e dos seus moradores) ou não. Aliás, ambos os vileiros afirmaram que gostam da vila e dos “*mano*” que nela residem, mas que, mesmo assim, reservam o domingo para a satisfação do desejo de encontrar com lugares e pessoas diferentes daqueles lugares e pessoas com os quais estão habituados em suas respectivas vilas.

Em que pese a presente situação de degradação e pobreza das áreas urbanas mais periféricas de Curitiba e região metropolitana, nas quais os africanos e seus descendentes estabeleceram residência maciçamente ao longo dos séculos em que o regime escravocrata forneceu habitantes para a periferia curitibana, o episódio através do qual o vileiro escapa da periferia rumo aos parques, praças e *shopping centers* não se afigura como um movimento desesperador de busca pela fuga, como ocorre ainda hoje no gueto negro norte-americano. De acordo com Wacquant (2008), podemos observar a busca individual e/ou familiar pela fuga como sendo uma estratégia diariamente brandida pelo negro norte-americano em resposta à necessidade desesperada e inadiável de escapar das agruras que persistem ainda hoje nas porções da cidade que cumprem a função de segregação e confinamento da pobreza urbana nos Estados Unidos. O vileiro que decide deixar seu bairro de origem, apanhar o ônibus e partir rumo ao Parque Barigüí, não está entregue à necessidade desesperadora de fugir o quanto antes de áreas urbanas degradadas e desoladas; não existe, a princípio, nenhuma consternação ou desespero no deslocamento do vileiro em direção ao parque, muito embora o discurso depreciativo supracitado continue circulando abundantemente nos canais de diálogo da *Internet*. Todavia, tanto os processos discursivos e mecanismos de segregação

socioespacial e confinamento etnoclassista que acompanharam a formação da periferia curitibana – tal como vimos há pouco com Ianni (1988), no capítulo 2 – quanto os que acompanharam a formação do gueto negro norte-americano – tal como vimos neste tópico com Wacquant (2008) – interferem sobre a participação do vileiro no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana, tal como fomos capazes de explicitar mais detidamente no capítulo das conclusões.

Capítulo V

As vozes da caminhada

Neste capítulo, atacamos o relato das experiências com caminhantes através da aplicação de entrevistas, sob a perspectiva de apreender os sentidos que organizam o discurso dessa tribo urbana, no que se refere às questões atinentes ao lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, muitas delas suscitadas durante a observação *in loco*. O relato das experiências propiciadas pela realização das entrevistas inclui os procedimentos de análise do discurso que nos auxiliaram a perscrutar os sentidos que circulam quando caminhantes tomam a palavra.

Quanto às preocupações que acompanharam a elaboração do roteiro, as atitudes investigativas levadas a cabo durante a realização das entrevistas, e ao tratamento do material empírico devidamente gravado em fitas cassete, essas questões foram alocadas nesta descrição introdutória ao presente capítulo. Começamos pelas considerações sobre relações entre as observações anteriormente realizadas e a etapa em que realizamos as entrevistas com caminhantes.

As observações *in loco* contribuíram para a elaboração e condução das entrevistas, uma vez que, munidos dos inventários explicitados no terceiro capítulo, antecipamos determinados aspectos que avaliamos como sendo aqueles mais cruciais para o entendimento sobre o que caminhantes pensam, fazem e sentem. Durante as observações, ganhamos vias de acesso ao conjunto de gestos, postura, modo de olhar, vestuário e demais acessórios que compõem o que convencionamos designar neste estudo de *inventário dos costumes de tribos urbanas*. Essas informações sobre os caminhantes foram levadas em conta para a escolha das perguntas que serviram de guia para a interação entre entrevistador e entrevistados. Por que eles caminham? Por que eles caminham no parque? Quando? Caminham acompanhados? Ou em *estado de solidão caminhante* (vide o item 3.3.1)? Como funciona o arrazoadado da caminhada e dos caminhantes? O que eles mais gostam no parque? O que detestam nele? Há quanto tempo freqüentam o parque? Foram essas as indagações que a observação *in loco* propiciou ao roteiro das entrevistas com os caminhantes (vide o roteiro em anexo).

Nossa hipótese era de que as entrevistas com caminhantes seriam facilmente exequíveis, pois nelas o entrevistador encontraria grandes chances de obter sucesso na empreitada de torna-se semelhante aos entrevistados em termos de linguagem e vestuário. Todavia, os caminhantes não são pessoas fáceis de entrevistar. Logo nas primeiras idas a

campo com o intuito de entrevista-los, os caminhantes mostraram-se de difícil acesso, digamos assim. Abordamos pessoas andando em duplas ou trios e só o que recebemos delas como resposta foram desculpas e negações das mais polidas. Dava a entender que o teor da conversa era de grande valia para os envolvidos no diálogo caminhante que tentávamos interromper. Ou então que para uma caminhada acompanhada, munida de diálogo entre os caminhantes, não cabia interrupção por conta de um estranho pedindo por uma entrevista que seria gravada ali mesmo. Casais formados entre homens e mulheres, muitas vezes, sequer prestavam-se a ouvir as primeiras apresentações do entrevistador. De qualquer modo, as pessoas que caminhavam acompanhadas recusaram-se a nos conceder entrevistas *in loco*.

Desse modo, decidimos reorientar essa nossa estratégia investigativa para a realização de entrevistas com pessoas que caminhavam em estado de solidão caminhante. Foi com os adeptos da caminhada solitária que encontramos uma ambigüidade no que se refere à concessão das entrevistas. Existem solitários e solitários. Alguns simplesmente caminham desprovidos de qualquer companhia – isso se pensarmos que os demais freqüentadores com os quais o caminhante solitário coabita não estão propriamente fazendo companhia a ele. Outros então decidem munir-se de *walkman* com fone auricular e óculos escuros para fechar-se em própria sua caminhada solitária na pista de Cooper, maximizando a experiência da intimidade em meio ao espaço público, alheando-se daqueles com os quais coabita.

Esses últimos são caminhantes de difícil acesso para a realização de entrevista porque eles aprofundaram o estado de solidão caminhante através da combinação entre o isolamento ocular (óculos escuros), auditivo (*walkman*) e espacial (pista de Cooper). Não conseguimos entrevista-los porque o estado de solidão caminhante em que se encontravam impossibilitou a abordagem dos sujeitos da pesquisa. A velocidade e o deslocamento somaram-se aos demais catalisadores da dificuldade de acesso aos que caminhavam em estado de solidão caminhante, uma vez que se tornava complicado abordar indivíduos que – além do contato visual bloqueado pelos óculos escuros e do diálogo obstruído pelo *walkman* – se locomoviam a plenos pulmões sobre a pista de Cooper do parque. Resultaram em fracasso as tentativas de abordar caminhantes com óculos escuros, *walkman* e em pleno deslocamento.

Assim sendo, preferimos entrevistar pessoas que caminhavam em estado de solidão caminhante sem que elas estivessem com *walkman* e óculos escuros, uma vez que esses foram os caminhantes mais suscetíveis às tentativas de abordagem empreendidas pelo investigador. As entrevistas foram realizadas no próprio Parque Barigüí em diferentes dias e períodos do final de semana. Entrevistamos pessoas que caminhavam em meio ao relativo silêncio das manhãs de sábado e domingo, assim como as que caminhavam em meio ao alvoroço das

tardas de domingo. Abordamos certos caminhantes solitários sobre a pista de Cooper e solicitamos que participassem de uma pesquisa que realizávamos sobre a caminhada no Parque Barigüí através da concessão de uma entrevista que seria gravada ali mesmo. O número de entrevistas foi delimitado pelo critério da saturação do teor do discurso, ou seja, paramos de realizar entrevistas quando percebemos que os dizeres começavam a se repetir e que só colheríamos mais do mesmo se continuássemos a engendrar entrevistas com caminhantes no Parque Barigüí.

5.1 – Mobilização dos conceitos para Análise de Discurso

Começamos a delimitar os conceitos de que nos valem para percorrer junto de caminhantes os trajetos da linguagem colocada em uso pela interação entrevistador *versus* entrevistado. A composição do arcabouço de conceitos mobilizados para Análise de discurso apoiou-se nas contribuições de Orlandi (2001, 2002) e Pêcheux (1988). O que repassaremos a partir de agora é o entendimento que possuímos acerca das possibilidades de tirar proveito das contribuições de Orlandi e Pêcheux para compreender o funcionamento do discurso de caminhantes, para interpretar como os entrevistados retomam e atualizam sentidos preexistentes enquanto falam sobre os seus costumes de lazer no Parque Barigüí aos finais de semana. Essa investida no plano da compreensão implica em considerarmos as marcas ideológicas que os indivíduos deixam em seu discurso enquanto interpretam e concebem as questões mais cruciais que envolvem a presença das tribos urbanas no Parque Barigüí aos finais de semana. Caminhantes interpretam a si próprios enquanto falam; tomam suas próprias práticas como objetos de discurso, atribuindo sentido às experiências de lazer da sua respectiva tribo urbana, do modo como elas prescrevem e articulam costumes, vestimentas, sentimentos, discursos e sentidos ao fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana. Os sentidos do lazer de caminhantes foram mapeados e interpretados a partir das possibilidades abertas pelos conceitos da Análise de discurso para observar caminhantes falando sobre as experiências que cada tribo desfruta no final de semana na medida em que freqüentam e coabitam o parque com muitas outras pessoas que sequer se conhecem.

Orlandi (2001) chama a nossa atenção para as condições de produção do discurso, pois essas condições disponibilizam um leque de possibilidades para que os indivíduos ou grupo de indivíduos digam algo. Os sentidos estão circulando e se atualizando no decorrer do processo histórico e, ao nascermos, inscrevemos nossas presenças num momento desse processo e, logo, passamos a nos filiar a sentidos já produzidos até então. Podemos dizer que existe sempre um “... saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma

do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra” (ORLANDI, 2001, p. 31). Orlandi quer dizer que o que outras pessoas disseram em outros lugares antes mesmo de nós nascermos intervêm sobre o que podemos dizer hoje em dia a respeito das coisas que nos cercam e que entram pelos nossos olhos. Falamos e interpretamos a partir daquilo que nos foi deixado pela história e pela língua. Não somos a origem do discurso que emitimos, ele é anterior a nós, possui uma história deixada por gerações anteriores.

Dessa forma, compreendemos que o que as tribos urbanas falam sobre si só foi possível a partir de condições específicas deixadas pela língua e pela história, pois, como ressalta Foucault (1972), não se pode falar qualquer coisa sobre qualquer assunto em qualquer momento histórico:

As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que se possa dizer qualquer coisa dele e várias pessoas possam dele dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um determinado domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, vê-se, são numerosas e pesadas. O que quer dizer que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem, e que ao primeiro raio de sol lancem sua primeira claridade (FOUCAULT, 1972, p. 59).

Quando argumentamos, debatemos, interpretamos, em suma, produzimos linguagem em torno de uma determinada experiência como a caminhada, o fazemos a partir de relações, noções, proposições, sentenças e demais recursos lingüísticos que constituem o discurso enquanto prática. Não são nem as palavras e nem as coisas que determinam a situação daquilo que foi tomado como objeto de discurso, mas sim o jogo de sentidos que envolvem esse objeto, que o amparam, que o tornam coerente e concebível para determinadas pessoas num determinado momento: um objeto – que pode ser qualquer coisa sobre a qual se possa falar – passa a fazer sentido numa dada rede de relações sociais na medida em que determinados indivíduos ou grupo de indivíduos emitem dizeres e interpretações socialmente partilhados sobre ele. Os sentidos de um objeto só se anunciam no espaço de exterioridade que é o discurso, posto que o discurso tem lugar nos espaços de confluência de linguagem, posto que ele emerge de situações em que pessoas que se voltam para outras pessoas e procuram dialogar com elas.

Os sentidos presentificados no discurso das tribos são resultantes do que já foi dito em outras épocas e em outros lugares, mas ainda gozam de alguma força, tradição ou autoridade,

de tal modo que se presentificam pelo esquecimento que, por sua vez, conforme será esclarecido mais adiante, constitui um mecanismo que atua como fator fundamental para a permanência histórica das filiações semânticas. Para que determinado discurso continue fazendo sentido, é necessário que aquilo que ele possui de mais evidente seja paulatinamente esquecido e, em seguida, atualizado numa nova roupagem lingüística. Logo, devemos ter claro que os sentidos não se originam a partir do que caminantes dizem nas entrevistas, mas se realizam naquilo que o caminante diz – no sentido de que os indivíduos retomam sentidos preexistentes enquanto falam – e se materializam em suas práticas, seus costumes, suas normas. Quando as pessoas falam sobre algum assunto, elas acabam se filiando a uma rede de sentidos que não se restringe tão somente a eles mesmos, mas que se encontra disponível e compartilhado em determinados “nichos” de socialização e, por conseguinte, em determinados espaços de confluência de discursos, dizeres e sentidos:

Os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer com sua exterioridade, suas condições de produção. Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali mas também em outros lugares; assim como com o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi (ORLANDI, 2001, p. 30).

Para tanto, tomamos a produção de sentidos no cotidiano como um fenômeno sociocultural dotado de historicidade, não sendo uma atividade intra-individual e nem uma simples reprodução de modelos pré-determinados. Portanto, podemos dizer que:

Os sentidos não nascem *ab nihilo*. São criados. São construídos em confrontos de relações que são sócio-historicamente fundadas e permeadas pelas relações de poder com seus jogos imaginários. Tudo isso tendo como pano de fundo e ponto de chegada, quase que inevitavelmente, as instituições. Os sentidos, em suma, são produzidos (ORLANDI, 2002, p. 60).

O conceito de formação discursiva é o primeiro que esboçaremos neste capítulo devido ao seu caráter básico para a análise de discurso. A importância do conceito de formação discursiva aparece em Orlandi (2001) e em Pêcheux (1988) devido à possibilidade por parte do analista, através desse conceito, em articular o processo de produção de sentidos à sua relação com a ideologia, bem como “... estabelecer regularidades no funcionamento do discurso” (ORLANDI, 2001, p. 43). A compreensão de formação discursiva que adotaremos para a análise dos discursos dos atores sociais entrevistados pode ser mais bem entendida levando-se em consideração a exposição que já realizamos sobre as condições de produção

discursiva, que se encontra no início deste capítulo. Isso porque as formações discursivas representam, no discurso, as formações ideológicas, de modo a compreender como os dizeres dos atores sociais são ideologicamente marcados. Portanto, podemos dizer que a constituição dos sentidos, dos discursos e dos sujeitos-de-discurso depende daquilo que Pêcheux (1988) denomina “o todo complexo das formações ideológicas”:

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). Poderíamos resumir essa tese dizendo: as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas (no sentido definido mais acima) nas quais essas posições se inscrevem. Chamamos, então, de formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, 1988, p. 160).

Pêcheux (1988) aponta que um determinado discurso não possui um sentido que lhe é natural ou próprio, mas que os dizeres de um ator social sobre um determinado objeto são dizeres emitidos a partir de uma posição que o sujeito-falante ocupa no cenário ideológico da luta de classes, o que implica que tais dizeres possuem um sentido ideologicamente marcado porque fazem referência a uma determinada formação ideológica, na qual se situa a posição ocupada pelo sujeito-falante. Sobre essa questão, Orlandi (2001) apresenta um exemplo sobre os diferentes sentidos que a palavra “terra” pode assumir, de modo que esta passa a fazer sentido diferentemente para um trabalhador sem-terra e para um latifundiário porque se tratam de classes sociais que, evidentemente, desempenham funções econômicas contraditórias e antagônicas na sociedade capitalista, e que, por conseguinte, remetem seus discursos sobre a palavra “terra” a formações discursivas diferentes. “Todos esses usos se dão em condições de produção diferentes e podem ser referidos a diferentes formações discursivas” (ORLANDI, 2001, p. 45). No entanto, o sentido se torna tão evidente – fato que dissimula o seu caráter material, sua historicidade e sua identificação com uma determinada classe – em decorrência da evidência do sujeito que, como já colocamos, se constitui pela interpelação do indivíduo pela ideologia, de modo a inscrevê-lo como sujeito numa formação ideológica específica. Quando um ator social se dispõe de um discurso produzido no interior de uma formação discursiva dada para representar um objeto que lhe afeta socialmente, este já se encontra posicionado numa formação ideológica que é correspondente à formação discursiva já

referida. Logo, “... os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, 1988, p. 161). Desse modo:

[...] se uma mesma palavra, uma mesma expressão e uma mesma proposição podem receber sentidos diferentes – todos igualmente “evidentes” – conforme se refiram a esta ou aquela formação discursiva, é porque (...) uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem *um* sentido que lhe seria “próprio”, vinculado a sua literalidade. Ao contrário, seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras, expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões ou proposições da mesma formação discursiva. De modo correlato, se se admite que as mesmas palavras, expressões ou proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a uma outra, é necessário também admitir que palavras, expressões e proposições literalmente diferentes podem, no interior de uma formação discursiva dada, “ter o mesmo sentido”, o que – se estamos sendo bem compreendidos – representa, na verdade, a condição para que cada elemento (palavra, expressão ou proposição) seja dotado de sentido (PÊCHEUX, 1988, p. 161).

Através de uma linha dialética de reflexão, Pêcheux (1988) fornece uma conclusão muito interessante a respeito da relação sujeito, sentido e formação discursiva, de modo que o sentido se encontra intimamente articulado à formação discursiva que interpela o indivíduo em sujeito-falante quando este emite dizeres ideologicamente marcados sobre um objeto: os objetos que compõem a realidade circundante ao sujeito passam a fazer sentido de acordo com a formação discursiva na qual ele se situa ao produzir seus discursos. Logo, as palavras que se encontram articuladas nas falas dos atores sociais sobre um determinado objeto podem ser amplamente diferentes, mas, quando engendradas no interior de uma mesma formação discursiva, adquirem um mesmo sentido. Podemos, a partir de então, nos precavermos quanto à desprevenida identificação de sentido entre dizeres semelhantes: tal identificação se mantém no nível da superfície da fala justamente devido à transparência ilusória apresentada pelo sentido em relação aos sujeitos. Da transparência virtual do sentido decorre o entendimento de que, ao falar, um sujeito necessariamente está produzindo um discurso determinado pelo mesmo sentido percebido em outras análises de discursos produzidos por outro sujeito, que, por sua vez, é afetado diferentemente pelas formações ideológicas e que, mesmo em decorrência deste fato, tem seus dizeres diferentemente orientados por sentidos outros. Podemos perceber, no processo de análise dos discursos que registramos, que muitas vezes um determinado ator social representa um objeto mediante a produção de um discurso que remete a uma formação discursiva específica, ainda que a partir de termos, expressões e palavras que não estão normalmente associados aos discursos recorrentes no interior desta

mesma formação discursiva. Cabe ressaltar, entretanto, a relação diversificada entre as formações discursivas na produção de um mesmo discurso:

Os sentidos não estão assim predeterminados por propriedades da língua. Dependem de relações constituídas nas/pelas formações discursivas. No entanto, é preciso não pensar as formações discursivas como blocos homogêneos funcionando automaticamente. Elas são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações (ORLANDI, 2001, p. 44).

Interdiscurso e intradiscurso são perspectivas das condições de produção do discurso, respectivamente, em sentido amplo e restrito. Encontramos em Orlandi (2001) e em Pêcheux (1988) uma forte relação destes dois conceitos com a idéia de memória discursiva, isto é, a memória que aciona discursos. Vejamos uma pequena citação de Orlandi (2001) que compreende uma caracterização preliminar desses dois conceitos, mas que contribui para introduzir a discussão:

Podemos considerar as condições de produção em sentido estrito e temos as circunstâncias de enunciação: é o contexto imediato. E se as considerarmos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio-histórico, ideológico (ORLANDI, 2001, p. 30).

A partir da citação acima, podemos colocar que o contexto mais amplo, referido por Orlandi (2001) como contexto sócio-histórico e ideológico, incide diretamente na constituição do que chamamos de memória discursiva tratada como interdiscurso, isto é, como um “... saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra” (ORLANDI, 2001, p. 31). Logo, o interdiscurso traduz uma experiência discursiva que se construiu historicamente, a partir do que outros sujeitos disseram em outros lugares de momentos históricos diferentes do nosso e que retorna como um saber discursivo pré-construído, que possibilita e fundamenta as possibilidades de discurso. Nesse sentido, podemos dizer que o interdiscurso é estruturante das relações de emergência, manutenção e ruptura de sentidos. A partir daqui, podemos dizer que “... há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e a sua formulação” (ORLANDI, 2001, p. 32). Portanto, para que os discursos que emitimos hoje possuam sentidos é preciso que eles já tenham se inscrito na história, isto é, que já façam sentido para outros sujeitos que existiram em outros lugares e em outros tempos.

Pêcheux (1988) atenta para a questão de que o interdiscurso não é transparente para o sujeito, mas se encontra dissimulado pela formação discursiva que interpela o indivíduo em sujeito-falante. Dessa forma, cabe à formação discursiva, como representação de uma

determinada formação ideológica no âmbito do discurso, ocultar a realidade material e contraditória que fundamenta e fomenta a sua opção por adotar este ou aquele discurso, este ou aquele dizer “particular” sobre algo. Dessa forma, o interdiscurso enquanto já-dito determina uma realidade na consciência do sujeito, na medida em que também fornece uma gama de dizeres que possibilitam a este sujeito se expressar sobre essa mesma realidade. Em Pêcheux (1988) também encontramos o interdiscurso como memória discursiva estruturante das relações de sentido e determinada pelas formações ideológicas:

[...] o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas. Descobrindo, assim, que os tipos de discrepância, respectivamente, o efeito de *encadeamento do pré-construído* e o efeito que chamamos *articulação* – que consideramos, de início, como leis psicológicas do pensamento – são, na realidade, determinados materialmente na própria estrutura do interdiscurso (PÊCHEUX, 1988, p. 162).

Nesta citação, encontramos o termo *articulação*, que é tratado sob a perspectiva do intradiscurso, que, por sua vez, é compreendido, segundo Pêcheux (1988), como o “... funcionamento do discurso com relação a si mesmo [...] o que eu digo agora, com relação ao que eu disse *antes* e ao que eu direi *depois*...” (PÊCHEUX, 1988, p. 166), ou seja, o intradiscurso corresponde ao fio do discurso de um sujeito, na medida em que se origina da linearização do interdiscurso em seu eixo de discursos. Portanto, o intradiscurso é compreendido a partir das relações de interioridade do discurso, que contraditoriamente se encontra determinado pelas relações de exterioridade (interdiscurso). O interdiscurso se encontra dissimulado pela formação discursiva no eixo do intradiscurso do sujeito como o seu pré-construído. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior” (PÊCHEUX, 1988, p. 167).

É como se o interdiscurso representasse um eixo vertical no qual encontraríamos todos os saberes discursivos, enquanto efeitos de sentidos, acumulados historicamente, ao passo que o intradiscurso representaria um eixo horizontal ao qual corresponderia a função de eixo da formulação, do que se está dizendo agora: no momento em que falamos algo, quando produzimos um discurso, encontramos o ponto de intersecção destes dois eixos. “Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação)” (ORLANDI, 2001, p. 33).

Polissemia e paráfrase aparecem na bibliografia como processos interdependentes e inter-relacionados na produção dos discursos pertinentes a um estrato específico da sociedade sobre um objeto socialmente valorizado. Para Orlandi (2001), o discurso veicula seu sentido mediante um processo ininterrupto de continuidade e de ruptura, de repetição e de variação, de produtividade e de criatividade. Nesse sentido, a polissemia e a paráfrase podem auxiliar grandemente na tarefa de compreender como os sentidos se movimentam, se transformam, se modelam, persistem, permanecem, de modo a constituir discursos acerca das temáticas levantadas no decorrer do processo de aplicação das entrevistas semi-estruturadas.

No contexto de análise do discurso, se torna complexo estabelecer uma diferenciação clara entre o mesmo e o diferente, em termos de sentido. Podemos tornar esta relação ainda mais complexa quando compreendemos em que medida o diferente é algo novo, ou mesmo quando percebemos as condições sob as quais o diferente emerge posteriormente a um período de esquecimento. Isso decorre da problematização sobre o porquê de determinados discursos recorrentes caírem em desuso para, em um momento histórico diferente daquele que o originou, emergirem sob a orientação de uma nova rede semântica, pode incorrer na constatação de que, em momento histórico específico, uma gama de sentidos ressurgem determinando representações, no entanto, agora mascarada, travestida sob uma nova roupagem discursiva. Nesse ponto, percebemos que podemos efetivar tentativas de diferenciar os processos parafrásicos e polissêmicos de maneira combinada com as mudanças históricas da roupagem discursiva dos sentidos:

[...] todo o funcionamento da linguagem se assenta na tensão entre processos parafrásicos e processos polissêmicos. Os processos parafrásicos são aqueles pelos quais em todo dizer há sempre algo que se mantém, isto é, o dizível, a memória. A paráfrase representa assim o retorno aos mesmos espaços do dizer. Produzem-se diferentes formulações do mesmo saber sedimentado. A paráfrase está ao lado da estabilização. Ao passo que, na polissemia, o que temos é deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco (ORLANDI, 2001, p. 36).

Consideramos a citação acima extremamente rica, pois, através dela, Orlandi (2001) nos mostra que os sujeitos, os discursos e os sentidos aos quais nos filiamos jamais estão acabados, mas em constante transformação devido ao jogo conflituoso entre processos parafrásicos e processos polissêmicos. Desse modo, podemos dizer que os sujeitos e os atores sempre podem ser outros, ao sabor de sua inscrição na história, mas nem sempre o são. A paráfrase é, então, associada à idéia de repetição, de retorno e de produção, ao passo que a polissemia é sempre ligada à noção de ruptura, de diversidade e de criação. A seguir, Orlandi

(2001) especifica de forma mais sistemática a distinção entre paráfrase e polissemia, bom como seu papel como condição de existência dos discursos:

[...] a paráfrase é a matriz do sentido, pois não há sentido sem repetição, sem sustentação do saber discursivo, e a polissemia é a fonte da linguagem uma vez que ela é a própria condição de existência dos discursos pois se os sentidos – e os sujeitos – não fossem múltiplos, não pudessem ser outros, não haveria necessidade de dizer. A polissemia é justamente a simultaneidade de movimentos distintos de sentido no mesmo objeto simbólico (ORLANDI, 2001, p. 38).

Podemos perceber que, no que tange a prática do analista de discurso, a compreensão do que sejam a paráfrase e a polissemia permite distinguir a criatividade da produtividade quando os atores sociais emitem dizeres sobre um determinado objeto, de modo a explicitar sua representação. Orlandi (2001) assinala que a criatividade e a produtividade são regidas, respectivamente, por processos polissêmicos e processos parafrásicos, o que implica uma relação conflituosa entre o possível e o já-sendo, entre a criação e a produção, entre o mesmo e o diferente:

A “criação” em sua dimensão técnica é produtividade, reiteração de processos já cristalizados. Regida pelo processo parafrásico, a produtividade mantém o homem num retorno constante ao mesmo espaço dizível: produz a variedade do mesmo. Por exemplo, produzimos frases da nossa língua, mesmo as que não conhecemos, as que não havíamos ouvido antes, a partir de um conjunto de regras de um número determinado. Já a criatividade implica na ruptura do processo de produção da linguagem, pelo deslocamento das regras, fazendo intervir o diferente, produzindo movimentos que afetam os sujeitos e os sentidos na sua relação com a história e com a língua. Irrompem assim sentidos diferentes (ORLANDI, 2001, p. 37).

Orlandi (2001) e Pêcheux (1988) apontam a distinção existente entre duas formas de esquecimento no discurso, ainda que estas estejam relacionadas de modo interdependente e contraditório no processo histórico de produção dos dizeres. Encontramos uma grande semelhança entre os dois autores em relação ao esquecimento, na medida em que a própria Orlandi (2001) constrói sua argumentação a partir das colocações de Michel Pêcheux. Tais autores apresentam a problemática do esquecimento em dois níveis específicos e dialeticamente relacionados, quais sejam, no nível do interdiscurso e no nível do intradiscurso, aos quais correspondem, respectivamente, o esquecimento nº 1 e o esquecimento nº 2.

Para alcançar uma melhor compreensão sobre os esquecimentos, devemos antes clarificar uma questão referente à originalidade do sujeito de discurso. Partimos do entendimento de que os indivíduos não são a origem dos discursos, pois estes já se encontram

em processo de construção e os indivíduos é que se inserem neste processo e constroem uma relação de identificação com um determinado discurso. Os dizeres de um sujeito só possuem sentido na medida em que ocorre uma determinação necessária de uma formação discursiva em relação ao indivíduo falante, que, por sua vez, “esquece” o já-dito como determinante da formação discursiva na qual o sujeito involuntariamente se situa ao pronunciar um discurso. Nesse sentido é que Pêcheux (1988) ressalta que “... o sujeito se ‘esquece’ das determinações que o colocaram no lugar que ele ocupa – entendamos que, sendo ‘sempre-já’ sujeito, ele ‘sempre-já’ se esqueceu das determinações que o constituem como tal” (PÊCHEUX, 1988, p. 170).

Passaremos agora para o entendimento de Orlandi (2001) sobre o esquecimento nº 2:

O esquecimento de número dois, que é da ordem da enunciação: ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e, ao longo do nosso dizer, formam-se famílias parafrásicas que indicam que o dizer sempre podia ser outro. Ao falarmos “sem medo”, por exemplo, podíamos dizer “com coragem”, ou “livremente” etc. (...) Este “esquecimento” produz em nós a impressão da realidade do pensamento. Essa impressão, que é denominada ilusão referencial, nos faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de tal modo que pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, que só pode ser assim (ORLANDI, 2001, p. 35).

Encontramos na citação acima uma grande correspondência com a compreensão de Pêcheux (1988) no que diz respeito ao esquecimento nº 2. Vamos a ela, primeiramente, para depois efetuar alguns comentários a respeito das duas definições tão similares:

Concordamos em chamar *esquecimento nº 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e conseqüências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou seqüência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada* (PÊCHEUX, 1988, p. 173).

Quando os sujeitos produzem dizeres a respeito de algo, acabam utilizando uma seqüência de termos, expressões e formas, de modo a reformular o discurso emergente de uma determinada formação discursiva. Nesse momento, o sujeito pinça uma determinada maneira para reproduzir discursos e sentidos já existentes e que se materializam na sua fala justamente pelo esquecimento entendido aqui como determinante da enunciação. O esquecimento nº 2 possibilita ao sujeito o acesso ao dito em detrimento do não-dito, que, dialeticamente, estará consciente ou inconscientemente disponível como o “dito de outro modo”, ou seja, “... o acesso ao ‘não-dito’ como ‘dito de outro modo’ (aceito ou rejeitado) permanece constitutivamente aberto” (PÊCHEUX, 1988, p. 173-174). A ilusão de que o modo como nos

referimos a algo é o único modo só é possível através do esquecimento de nº 2, que, por sua vez, produz o não-dito como o dito de outro modo “... na medida em que aquilo que eu digo *não está fora do campo daquilo que eu estou determinado a não dizer*” (PÊCHEUX, 1988, p. 173).

O esquecimento nº 1 se dá na instância do inconsciente e do ideológico, mais precisamente no nível do interdiscurso. Ao passo que determinado indivíduo toma posição sobre algo, ele “esquece” das determinações pertinentes à exterioridade do interdiscurso que o precede e o coloca em uma formação discursiva que o domina: a consciência do sujeito sobre as determinações que implicam no seu assujeitamento sofre uma espécie de “apagão”, na medida em que a sua tomada de posição e, por conseguinte, a sua identificação com um discurso, são por ele entendidos como posturas originárias, como ações particulares e que mantem uma relação de independência com a história e com a formação discursiva que o domina. No entanto, “... a *tomada de posição* não é, de modo algum, concebível como um ‘ato originário’ do sujeito-falante: ela deve, ao contrário, ser compreendida como efeito, na forma-sujeito, da determinação do interdiscurso...” (PÊCHEUX, 1988, p. 171-172). Vejamos que o entendimento de Pêcheux (1988) sobre o esquecimento nº 1:

Por outro lado, apelamos para a noção de “sistema inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o *esquecimento nº 1*, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o *esquecimento nº 1* remetia, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que – como vimos – esse exterior determina a formação discursiva em questão (PÊCHEUX, 1988, p. 173).

Em Orlandi (2001), encontramos explicitada a função deste esquecimento:

Por esse esquecimento temos a ilusão de ser a origem do que dizemos quando, na realidade, retomamos sentidos preexistentes. Esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significariam apenas e exatamente como queremos. Na realidade, embora se realizem em nós, os sentidos apenas se representam como originando-se em nós: eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isto que significam e não pela nossa vontade (ORLANDI, 2001, p. 35).

Por fim, queremos colocar que ambas as formas de esquecimento se constituem como mecanismos a partir dos quais o discurso se materializa no indivíduo. Mesmo o esquecimento nº 2, que se dá no nível do intradiscurso, produz consequências ideológicas, no sentido de que produz a sensação de “liberdade” do sujeito-falante, de modo a mascarar “... o *funcionamento do sujeito de discurso na formação discursiva que o domina, e que é aí, precisamente, que se apóia sua ‘liberdade’ de sujeito-falante*” (PÊCHEUX, 1988, p. 175). Desse modo, os sentidos

apregoados aos discursos mobilizados pelos dizeres dos sujeitos, no momento em que estes se situam inconscientemente em uma determinada formação discursiva, passam a aparecer como uma referência autônoma, isto é, o sujeito-falante pensa que possui a autonomia de escolher e determinar sentidos para seus discursos. De fato, e como já discurremos anteriormente, os sentidos possuem uma falsa qualidade de transparentes, quando, na verdade, se encontram mascarados, esquecidos e apagados nas consciências dos sujeitos pelos mecanismos do esquecimento. Os atores sociais representam a realidade, produzem dizeres sobre esta e, nesse momento, fazem circular na sociedade uma gama de sentidos determinados ideologicamente, ao sabor das determinações históricas: tais sentidos se encontram naturalizados, ou seja, normalizados no cotidiano em virtude do “esquecimento” das suas origens e das suas funções. Os esquecimentos são, portanto, condições precípuas para que os sentidos tenham efeito no âmago das relações cotidianas, de modo a produzir discursos e redimensionar a realidade na qual as práticas cotidianas devem ter lugar.

5.2 – O discurso do caminhante

Começamos a análise com o discurso do caminhante, lembrando que a compreensão percorrida no terceiro capítulo trouxe conseqüências ao tratamento do material discursivo que colhemos através das entrevistas com pessoas que caminhavam pela pista de Cooper. No que se refere à caminhada e os caminhantes, as evidências colhidas durante o trabalho de observação colaboraram para mapearmos a rede de sentidos que organizam o discurso na medida em que o entrevistado tomava a palavra para falar sobre coisas como a paisagem do parque, a companhia que está (quase) sempre ao lado do caminhante durante a coabitação, os episódios que compõem o final de semana no parque, o controle de si que o cultivo do corpo pressupõe, etc. Essas questões dentre outras que serão encontradas neste tópico são de grande importância para compreendermos a experiência da caminhada no âmago do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana, porque nos incitam a refletir sobre uma experiência de lazer que, tomada em linhas gerais, não se restringe tão somente à experiência dos caminhantes que observamos e entrevistamos.

Quando nos debruçamos sobre o texto dos caminhantes entrevistados e nele detectamos manifestações discursivas como as que apontam para o sentido de preservação da vida e de promoção do próprio bem-estar, ganhamos via de acesso ao cerne de uma experiência de lazer que se repete pelo mundo afora de acordo com formas diferentes e/ou semelhantes de desfrute da caminhada, mobilizando indivíduos e espaços urbanos que não são os mesmos que encontramos neste estudo, mas que, nem por isso, precisam ser tão diferentes

assim, uma vez que a história e a língua fornecem possibilidades bem delimitadas para falarmos sobre a caminhada hoje em dia – ainda mais quando o caminhante emite um discurso procurando interpretar, justificar e autorizar essa sua experiência da caminhada, tendo em vista o acúmulo de produção discursiva na modernidade a respeito das deliberações travadas pelo indivíduo urbano no sentido do condicionamento do corpo.

Uma caracterização preliminar dos indivíduos que participaram das entrevistas serve como ponto de partida para entendermos algumas questões mais imediatas, que afetam a constituição da posição de quem está falando. Os entrevistados possuem diferentes idades, que gravitam em torno da faixa dos trinta e poucos anos, com a ressalva de dois entrevistados, que possuem 53 e 47 respectivamente. Ao todo, entrevistamos seis pessoas que caminhavam sozinhas pela pista de Cooper, dentre as quais são duas mulheres e quatro homens. Disso decorre que o entendimento de que o conjunto de entrevistados foi constituído por uma população adulta, residente em Curitiba, muitos deles desde a infância até os dias de hoje, passando por períodos durante os quais residiram fora de Curitiba. É crível que exista alguma habituação dos entrevistados com relação a determinados lugares da cidade (dentre os quais, o Parque Barigüí) e que, dentre eles, existam os que possuem alguma percepção ou avaliação sobre as alterações da feição urbana de Curitiba que decorreram dos impulsos de urbanização recentemente provocados pela industrialização da área metropolitana e, por conseguinte, pelo aumento populacional ocasionado pelo fluxo migratório de pessoas atraídas pelas crescentes oportunidades de trabalho ou de realização dos seus projetos de vida. Todos os entrevistados afirmaram freqüentar o Parque Barigüí aos finais de semana, o que fez com que fossem escolhidos para participar desta pesquisa. Todavia, nem todos freqüentam o parque da mesma maneira: alguns deles reúnem familiares, cônjuges ou amigos para acompanhá-los durante as caminhadas; outros preferem caminhar em estado de solidão caminhante. É sobre os modos de associação e a ausência deles (o que convencionamos denominar *estado de solidão caminhante*) que nos debruçamos a partir de agora para apreender o funcionamento do discurso do caminhante.

5.2.1 – Caminhada solitária e caminhada acompanhada

Os entrevistados apresentaram enunciados díspares com relação aos modos de associação fixados ou não pela caminhada no parque. Os detalhamentos podem ser verificados através do exame de cada um deles, muito embora possamos traçar uma tendência geral dos enunciados que indica a preferência pela solidão do caminhante como um regime de desfrute da caminhada e de inserção no parque que assume uma preponderância sobre os

demais regimes. Compulsória ou eletiva, a solidão é o que estamos definindo como estado em que o caminhante se encontra quando decide ir ao parque e enquanto permanece no parque. Existem os que desejam a solidão enquanto caminham e conseguem obtê-la, assim como existem os que desejam companhia e só o que eles conseguem obter, muitas vezes, é a solidão. Quanto aos que caminham acompanhados, temos que eles desejam a companhia e a obtêm. Não entrevistamos ninguém que tenha afirmado caminhar no parque junto de uma companhia quando não desejam uma companhia. Há que se considerar também as preferências mistas, uma vez que certos entrevistados gostam de caminhar quando estão acompanhados como também apreciam o estado de solidão caminhante. Esmiuçando os dizeres colhidos em cada entrevista, podemos penetrar mais profundamente nessas duas modalidades de experiência da caminhada no parque aos finais de semana: a caminhada solitária e a caminhada acompanhada. Começamos com os dizeres contidos nos dois fragmentos abaixo:

“É o seguinte, eu venho pra acompanhar o meu namorado, que corre. Então, eu enrolo ele até dez e meia da manhã mais ou menos. Quando chega onze horas, eu não consigo mais enrolar ele, aí eu tenho que vim. Daí eu coloco um topinho e venho com ele” (Maria).

“Eu venho sempre com ele, não, só venho com ele. E aí eu quero... eu dou uma caminhada com ele inteira, então ele vai correr. E aí eu quero ficar sentada lááá no parque, ali que é onde a gente se encontra, né. Só que, aí, enquanto ele corre, agora ele não deixa mais eu ficar sentada, agora ele quer que eu ande, para eu não ficar parada. Entendeu?” (Maria).

O caso de Maria é muito curioso, se pensarmos que ela vai ao parque sabendo que vai acompanhar o namorado, *“que corre”*. Muito embora a companhia tenha fixado o desfrute da caminhada, a caminhante permanece acometida pelo estado de solidão caminhante durante a duração da sua visita ao parque, uma vez que somente a primeira volta correndo é o momento no qual ela está acompanhada do seu namorado; depois disso, eles se separam: ela fica descansando ou, conforme a vontade do namorado, caminhando pelo parque como uma maneira para não permanecer parada – em todo o caso (descansando ou caminhando, parada ou locomovendo-se), ela permanecerá sozinha – e o namorado fica correndo, igualmente sozinho. Quando o assunto é ir ao parque, Maria diz que vai ao parque para acompanhar o namorado (*“... eu venho pra acompanhar o meu namorado, que corre”*), logo, a caminhante fala sobre a experiência da caminhada no parque aos finais de semana como sendo uma experiência em que ela acompanha o namorado numa das atividades que ele desempenha. Ir ao parque com o namorado não significa que a caminhante conseguirá se desvencilhar completamente da solidão. Quando abordamos Maria para solicitar sua participação nesta pesquisa, ela caminhava pela pista de Cooper em estado de solidão caminhante. Retomamos

essa discussão mais à frente, a partir dos dizeres de Maria noutras passagens da entrevista, de modo que possamos vincular os indícios trabalhados neste item com os resultados obtidos pela compreensão das razões, necessidades e desejos que compõem a interpretação de Maria sobre a caminhada, o parque, os finais de semana.

No final do primeiro fragmento, encontramos um dado que revela algo sobre a relação entre caminhada e vestuário. Quando chega o momento de ir ao parque com o namorado, Maria afirma vestir uma peça de roupa: o *top* (“*Daí eu coloco um topinho e venho com ele*”). A princípio, o dado sobre o vestuário pode parecer banal ou corriqueiro; afinal de contas, o que pode haver de mais no fato de que Maria tenha colocado um *top* para ir ao parque com o namorado? Ir ao parque é algo que motiva a caminhante para a escolha de uma determinada peça de roupa dentre tantas outras possibilidades de escolha. É como se o aparecimento da palavra *top* no enunciado representasse um padrão de vestuário que fosse peculiar aos caminhantes. A metáfora do *top* versa sobre a vinculação entre experiência, vestuário e lugar: acompanhar o namorado, vestir o *top* e ir ao parque. Quando a caminhante diz que veste um *top* e vai ao parque acompanhar o namorado, temos uma metáfora da qual extraímos a interpretação de que existe uma memória sobre a caminhada que aciona a emissão de dizeres associados ao vestuário comumente empregado pelos frequentadores do parque para a realização da caminhada. Acionada a memória de Maria sobre as pessoas que praticam caminhada, a caminhante lembra dos dizeres que utilizou em sua fala e “esquece” das tantas outras possibilidades de dizer algo sobre o vestuário associado à caminhada, criando margem para a especificação do *top* como uma maneira de exprimir a vinculação entre as demais peças da vestimenta caminhante e a experiência de ir ao parque no final de semana.

Por sua vez, João vai ao parque com a esposa, do que decorre que uma parcela de sua experiência com relação à caminhada seja também uma experiência conjugal, uma experiência de lazer dos cônjuges. Em alguns casos, João se dirige ao parque com amigos, ou seja, os amigos são uma companhia que substitui a companhia da esposa quando esta não comparece. De qualquer modo, João é um exemplo de caminhante que procura companhia (conjugal ou amistosa) para frequentar o parque, escapando da solidão (“*Então, eu venho com a minha esposa normalmente, ou com algum amigo*”).

Na maioria das vezes, Ana frequenta o parque em estado de solidão caminhante e, apenas ocasionalmente, acompanhada de amigos. Quando está sozinha, ela “só” faz caminhada porque, pelo fato de estar sozinha, carece de maiores energias para correr, o que demanda um maior esforço. Quando em companhia dos amigos, Ana faz corrida e caminhada, como se, envolvida em relações amistosas, embrenhada num grupo do qual se sente

pertencente e ao qual se afeiçoa (grupo de amigos), ela conseguisse realizar um esforço que, estando sozinha, jamais conseguiria (*“Não faço muita corrida porque, às vezes, não agüento. A não ser quando eu venho com mais amigos, assim, a gente faz uma corrida, pára, faz uma caminhada, tá. Quando venho sozinha, eu faço só caminhada”*).

Adão divide seu próprio regime de inserção no parque em duas modalidades específicas: metade das vezes, com os amigos; metade das vezes, em estado de solidão caminhante (*“Huum... meio a meio, às vezes sozinho, às vezes com uns amigos meus. Quando dá certo, eu venho com os amigos, senão eu venho sozinho”*). Adão procura equilibrar a quantidade de episódios da caminhada solitária e a quantidade de episódios da caminhada acompanhada, o que abre margem para a interpretação de que ambas as modalidades de experiência da caminhada satisfazem o caminhante – caso contrário, haveria algum indício sobre a predileção do caminhante, o que não conseguimos detectar ao longo da entrevista, uma vez que a caminhada de Adão oscila entre a solidão e a companhia dos amigos de acordo com a ocasião ou com a sorte do momento (*“Quando dá certo...”*).

Mateus prefere freqüentar o parque sozinho porque prefere permanecer sozinho enquanto caminha, mas essa preferência resultou de um processo de habituação (*“Não, não, não... porque eu acostumei a vir sozinho mesmo. Eu prefiro fazer atividade física sozinho”*). Para falar sobre essa sua preferência pela solidão, Mateus se vale do costume como justificativa a partir da qual ele concebe o estado de solidão caminhante, autorizando-o e legitimando-o: prefere a solidão porque se acostumou à caminhada solitária, e vice-versa. A justificativa do costume apaga as razões da solidão (é um costume, “só isso”, não há razão, nem explicação). A força do hábito esvazia as argumentações de Mateus sobre a caminhada, de tal modo que ele nega o estado de solidão caminhante enquanto preferência (*“Não, não, não...”*), afirmando-o como uma circunstância com a qual ele se acostumou, fixando-a como hábito ou conjunto de hábitos (*“porque eu acostumei a vir sozinho mesmo”*). Habitado à solidão, Mateus aprendeu a preferir pela caminhada solitária (*“Eu prefiro fazer atividade física sozinho”*). Interpretamos que essa preferência pelo estado de solidão caminhante resultou de um processo combinado de habituação e predileção: com o fortalecimento do hábito, Mateus aprendeu não apenas a gostar da caminhada solitária, como também a preferi-la em detrimento da caminhada acompanhada.

Quando questionado sobre a preferência por companhia para desfrutar da caminhada no parque, José utiliza palavras que agregam durabilidade e regularidade ao estado de solidão caminhante aos finais de semana. Sucendo-se uns aos outros, os finais de semana só fariam por repetir e atualizar a experiência da caminhada solitária. José falou que até gostaria de ir ao

parque com a família, mas, como os membros da família possuem compromissos extrafamiliares que provocam um descompasso entre o momento da caminhada de José e o momento em que os demais membros da família poderiam acompanhá-lo nas suas caminhadas pelo parque (“*Com a minha família, mas raramente, né, porque o horário não coincide, então, eu tenho que vir sozinho mesmo*”). O discurso de José delineia uma demonstração de apego aos familiares, uma demonstração marcada pelo desejo de ir ao parque com a “*família*” como uma forma de ampliar a duração do convívio familiar. Temos, portanto, um caso de solidão caminhante como sendo um estado existencial compulsório e não-preferido. Subjacente a isso existe a questão da necessidade do condicionamento, da ativação, da purificação como uma vontade interna que permite, estimula e sugere ao caminhante a preservação da vida como recompensa e contrapartida do esforço implícito ao ato de suportar seus momentos de solidão enquanto caminha pela pista de Cooper do Parque Barigüí aos finais de semana. José disse que “*tem*” de vir sozinho porque seus familiares não podem acompanhá-lo: o discurso do caminhante promove a vinculação entre a solidão e o cultivo do *self*.

5.2.2 – *O final de semana*

Os entrevistados elaboraram afirmações sobre a injunção do final de semana para a programação da caminhada no Parque Barigüí. Nesse caso, o final de semana foi construído pelo discurso do caminhante como sendo o código temporal através do qual eles regulam a ocorrência dos episódios de lazer associados à caminhada no parque. Sábado e domingo são os dias do final de semana tomados pelos caminhanes como uma orientação para o desfrute da caminhada, de tal modo que os entrevistados falaram sobre o final de semana como se estivessem falando sobre o mar ou sobre uma partida de futebol, por exemplo, dizendo se ele (o final de semana) está mais tranquilo, vazio, silencioso num determinado momento do dia ou se, noutro momento, está agitado, confuso, lotado. É como se, no decorrer das suas vidas, os caminhanes freqüentassem o parque aos sábados e/ou aos domingos e dessa freqüentação desenvolvessem uma sensibilidade sobre o que ocorre no parque em certos momentos do dia, sensibilidade que é mais ou menos aguçada de acordo com a extensão da carreira de freqüentador do parque que o caminhante apresenta: na medida em que o caminhante é um freqüentador há cerca de vinte e poucos anos, sua sensibilidade sobre a agitação/calmaria do final de semana é mais aguçada, precisa e detalhada (nesse caso, o caminhante sabe precisar as horas do dia [no sábado e no domingo] em que os traços predominantes da paisagem são o silêncio e a solidão ou, ao contrário, o barulho e a aglomeração); se o caminhante é um

freqüentador há poucos anos, sua sensibilidade com relação à paisagem do parque é menos precisa, de tal modo que ele consegue dizer o período de agitação/barulho e silêncio/solidão sem precisar as horas, ou então sem nem ao menos produzir alguma narrativa mais detalhada sobre a paisagem.

Observando a paisagem do parque (equipamentos, cores, sons, pessoas, etc.) e acumulando saberes sobre o que essa paisagem comporta e quando ela comporta, o caminhante produz uma narrativa sobre o final de semana: leitura sobre os elementos da paisagem, saber sobre o final de semana no parque. Aliás, o período da manhã é sempre a opção de tempo preferida para a programação da caminhada solitária no parque; se o caminhante possui um apego pela paisagem do parque no que ela tem a oferecer aos olhos em termos de corpos belos, a preferência pelo período da tarde recompensa-o com a possibilidade de observar uma multidão de freqüentadores tão diversificada e heterogênea, provida de corpos belos de todos os “tipos” (dentre os quais, com grande destaque em termos de beleza, para os próprios caminhantes).

Se a paisagem é cambiante, e os velhos freqüentadores/caminhantes estão de olhos e ouvidos bem abertos para isso, o final de semana no parque é dinâmico, uma vez que ele pode simbolizar formas de vida social mais serenas, solitárias e silenciosas tanto quanto pode simbolizar formas de vida social mais agitadas, aglomerantes e barulhentas. De acordo com o horário ou período do sábado ou do domingo, o final de semana pode simbolizar um tempo de solidão ou de multidão, de calma ou de catarse, de silêncio ou de barulho. Parece ser, inclusive, um sintoma do estado de solidão caminhante: em sua caminhada solitária, o caminhante deve desviar-se do seu percurso sobre a pista (e delimitado por ela) por conta dos indivíduos aglomerados (famílias, casais, grupos vileiros, etc.) que passeiam pela própria pista de Cooper – e o fazem, em sua maioria, sossegadamente, sem se preocupar com o caminhante que, assim como o passeante, também deseja permanecer sobre a pista.

Se, ao contrário, as aglomerações a desfilar sobre a pista fossem aglomerações caminhantes, os passeantes (vileiros ou não) solitários é que deveriam alterar o seu próprio percurso para desviar-se da aglomeração caminhante. Vê-se, logo assim, um conjunto de situações nas quais a emergência de multidões provoca a eclosão do sentimento de medo entre indivíduos solitários, impotentes diante das multidões com as quais se defrontam, angustiados porque nada tem a fazer senão alterar ligeira e repetidamente a trajetória da sua caminhada. Em todos os casos, os caminhantes não perdem o controle sobre o que eles se determinaram a realizar no parque, uma vez que o sentimento de medo do contato com as aglomerações diferencia-se conforme os caminhantes diferenciam-se entre si.

Ana responde que, quando o parque “lota” nas tardes de domingo, ela se desvia repetidamente das pessoas que transitam pelo parque para que se possa fazer uma boa caminhada – do que decorre que a boa caminhada deve ser aquela que não exige do caminhante uma percepção que esteja voltada para o que ocorre ao seu redor, o que, de certo modo, e é o que corroborou o discurso terapêutico sobre a caminhada, obstrui a estabilização de uma sensibilidade voltada para os cuidados com o *self*, considerando que o caminhante deve permanecer atento à irrupção repentina de alterações da paisagem do parque, no que se refere especificamente a pista de Cooper. O sentido terapêutico da caminhada, apreendido a partir de narrativas tais como “organizar minha vida” ou “pensar sobre o que aconteceu na semana” coloca o caminhante em estado de angústia diante dos entraves que se colocam ante a realização da terapia das tensões associadas à caminhada, terapia que não pode prescindir de serenidade, calma, silêncio, etc.

De acordo com Elias (1993), a angústia é o medo que arde em fogo lento, e não como chamas que rebentam para desaparecer no instante seguinte. A caminhada solitária propicia o cuidado com o *self*, ao passo que, em determinadas situações, propicia aflição pela desestabilização das condições sensoriais e psíquicas (o espírito de providência, por exemplo) imprescindíveis/catalisadoras para os cuidados com o *self*. Nesses casos, os caminhantes foram interpretados como indivíduos que observam as regularidades da paisagem do parque e formulam um saber discursivo sobre o final de semana, que possibilita cada tomada de palavra dos entrevistados em relação aos seus finais de semana, caminhando (solitários ou não) pela pista de Cooper.

“*Final de semana*” – isso deve ficar claro – é uma categoria construída pelas pessoas, dentre as quais os caminhantes ocupam uma posição a partir da qual formulam um saber sobre o parque e seus freqüentadores e emitem narrativas sobre diferentes momentos (preferidos ou evitados) do fluxo da vida, englobados pelos símbolos temporais correntes à nossa época (hora, dia, semana, minuto, ano, etc.) que possam ser articulados à narrativa sobre essa entidade temporal que pode ser boa como pode ser má, que pode relegar alguns à solidão e outros à aglomeração, que se agita e que se acalma: “o final de semana”. Como afirmamos anteriormente, a narrativa varia conforme o grau de familiaridade entre o caminhante e o parque; de qualquer modo, podemos apontar que se trata de uma série de gradações de saber discursivo acumulado sobre a categoria “final de semana”. A/O fixação/deslizamento da narrativa sobre o final de semana pressupõe algum saber discursivo. Por vezes, também, o discurso caminhante (re)define o final de semana como se fosse algo que possui propriedades materiais, algo que ora “sobra tempo”, ora “falta tempo”.

Essas discussões estão todas, de certo modo, presentes em Elias (1998), na medida em que ele versa sobre o tempo como um conjunto de símbolos que os indivíduos criaram para regular e sintonizar suas condutas (possibilitando, por exemplo, o encontro, o contato, a reunião, o rito), bem como situa-las no fluxo incessante do devir tal como convencionamos mensura-lo, através do calendário e do relógio. O tempo é uma coisa sobre a qual se sabe algo, mas não conseguimos enxergar o tempo, nem ao menos prova-lo, toca-lo, cheira-lo – em suma, ele não é apreensível pelos sentidos humanos, o tempo não existe, o que observamos são a movimentação da Terra em relação ao Sol, da Lua em relação à Terra e da Terra em torno dela mesma. O mesmo ocorre com o final de semana: objetivamente falando, “final de semana” é um conjunto de letras que formam uma palavra (f-i-n-a-l--d-e--s-e-m-a-n-a), criada por pessoas e utilizada desde então para situar os acontecimentos no fluxo incessante do devir e para regular/sintonizar as condutas e as relações humanas.

5.2.3 – O Parque Barigüí

Os entrevistados falaram sobre o Parque Barigüí, de modo a constituir um espaço de enunciação no qual os caminhantes ocupam-se de descrever os caracteres que compõem e/ou compuseram a paisagem do parque. Estamos diante de um discurso se abre para a emissão de dizeres sobre o espaço (lugar) no qual desfrutam da caminhada aos finais de semana. Conforme descrevem a paisagem do parque, os caminhantes emitem dizeres elogiosos e dizeres reclamantes. Os dizeres elogiosos são aqueles através dos quais o caminhante aprecia determinados caracteres do parque, emitindo um elogio sobre a paisagem do parque tal como ele era e/ou tal como ele é. Os dizeres reclamantes são aqueles através dos quais o caminhante se queixa sobre determinados caracteres do parque, emitindo uma reclamação (conjunto de formulações que expressam desaprovação e desgosto) sobre a paisagem do parque tal como ele era e/ou tal como ele é. A ambivalência (ontem e hoje) do discurso caminhante sobre a paisagem do parque pode ser pensada como efeito da situação dialógica que se constituiu na medida em que remetemos determinadas perguntas aos entrevistados, em razão das quais eles passaram a falar sobre a paisagem do parque. Vejamos quais perguntas foram essas e como os caminhantes formularam suas respostas às tais perguntas.

Por que você faz caminhada no Parque Barigüí? Alguns entrevistados disseram-nos que freqüentam o parque para realizar caminhada porque residem perto dele. O fato de que a palavra “perto” aparece muitas vezes em diminutivo significando expressões como “porque eu moro aqui pertinho”, de modo a ilustrar a distância que separa o caminhante do parque como sendo uma distância pequena, diminuta, reduzida, logo, facilmente transponível, uma

vez que todos os entrevistados admitiram, dentro e/ou fora da entrevista, que utilizam carro para deslocar-se ao parque e que caminham no Parque Barigüí porque “é pertinho”. Chegamos àquilo que dá mostras de ser o momento que antecede a experiência caminhante propriamente dita, o momento do deslocamento ao longo do qual o caminhante realiza o itinerário “casa-rua-parque”.

A mobilidade é um requisito para que o caminhante entre em contato com a paisagem do parque, uma vez que, para freqüentar o Parque Barigüí aos finais de semana, para vislumbrar a paisagem que se exhibe aos seus freqüentadores, o caminhante deve mover-se (de carro) até o parque, mas isso é fácil porque “é pertinho”. Essa mobilidade automotiva, presente no itinerário “casa-rua-parque” realizado pelo caminhante, possibilita a experiência de deslocar-se rápida e confortavelmente ao longo de um percurso urbano. Podemos dizer com razoável grau de certeza que o percurso é inteiramente urbano, uma vez que a maioria dos entrevistados disse que caminha no Parque Barigüí porque reside num local “*pertinho*” do parque, ou seja, que reside num local urbano e, possivelmente, num bairro de “elite”, posto que o parque está situado numa área urbana repleta de mansões, casarões e habitações de luxo, ao passo que se distancia consideravelmente das favelas e dos bairros mais economicamente empobrecidos. Nesses casos, percebemos que o preço da mobilidade é a relativa dessensibilização do caminhante em relação ao espaço (o parque): ainda que o parque possua marcas provindas da ordem do vivido (e as observações do terceiro capítulo só vêm a encontro disso), ainda que caminhanes e demais freqüentadores apreciem a beleza da paisagem posta no/pelo parque, o desapego do caminhante em relação ao espaço alude ao fato de que muitos entrevistados disseram que decidem caminhar no Parque Barigüí porque é o parque mais “*pertinho*” das suas respectivas casas, e não porque é o mais bonito, o mais arborizado ou, pura e simplesmente, o “melhor”.

Os entrevistados podem até pensar (e pensam) que o Parque Barigüí é mesmo o melhor parque de Curitiba, o mais bonito ou o mais arborizado, mas todos esses atributos elísios não são fortes o bastante para que venham a aparecer, no plano do discurso, como atributos que justificam a opção do caminhante relativamente desapegado e indiferente em relação ao parque, pois o que importa é ir ao parque mais próximo de casa (para a felicidade do caminhante, o parque mais próximo de casa é aquele que o próprio caminhante julga que seja também o mais bonito, o maior, o mais arborizado, o “melhor”, etc.): “faço caminhada no Parque Barigüí porque o Parque Barigüí é o parque mais próximo da minha casa” (“faço caminhada no parque mais próximo da minha casa: o Parque Barigüí” ou “eu não faço

caminhada em parques distantes da minha casa; por isso, faço caminhada no Parque Barigüí, porque ele não é distante da minha casa”).

Por outro lado, dois entrevistados afirmaram caminhar no Parque Barigüí porque ele comporta elementos paisagísticos relacionados como índices (critérios) de beleza e afabilidade do espaço. João deseja fazer caminhada no Parque Barigüí porque aprecia a beleza da paisagem que circunda o trajeto caminhante sobre a pista de Cooper. Somado a isso, coexiste a preferência pela pista de Cooper do Parque Barigüí, porque ela é grande o suficiente para que o caminhante fique exausto com poucas voltas ao longo da pista, o que, de acordo com os textos interpretados, ajuda para que ele não se enjoje da paisagem (percorrendo-a muitas e muitas vezes faria com que o caminhante saturasse de enxergar repetidamente os mesmos cenários, equipamentos, plantas, animais, tribos urbanas, etc., enquanto caminha) que o acolhe sempre que ele faz suas caminhadas, ou seja, aos finais de semana. Adão parece preferir o Parque Barigüí como o espaço que ampara sua caminhada por conta da extensão e, sobremaneira (porque se deteve mais por aqui), porque um grande volume de caminhantes sobre a pista fornece ânimo ao caminhante e ele, por sua vez, demonstra saber que os caminhantes preferem frequentar o Parque Barigüí em determinados momentos do final de semana, momentos nos quais a coabitação é rarefeita e as aglomerações não invadem a zona de perigo dos caminhantes solitários. Adão disse que faz caminhada na Praça Oswaldo Cruz ao longo da semana porque a praça é o espaço, provido de pista, mais próximo da sua casa; disse também que, aos finais de semana, prefere frequentar o Parque Barigüí, muito embora o fator “distância” pese de forma negativa na preferência do caminhante pelo Parque Barigüí. Percorrer uma curta distância ao longo da semana até o local da caminhada é algo que está ao alcance de Adão, quando ele manifesta que o local não é o de sua própria preferência (Adão prefere o Parque Barigüí); percorrer uma longa distância até o Parque Barigüí aos finais de semana é algo que está ao alcance de Adão e que também é preferido por ele.

Diante da indagação “*O que você mais gosta no Parque Barigüí?*”, de um modo geral, os entrevistados formularam dizeres sobre ar livre, calmaria, verde, tranquilidade, natureza e paz, relacionando estes elementos sequencialmente, tal como se fosse (e talvez seja mesmo) uma listagem daquilo que o caminhante aprecia. O discurso caminhante voltou-se para os saberes sobre o parque, mais especificamente sobre o que nele existe que o entrevistado mais gosta. Fundados na familiaridade, esses saberes sobre o parque revelam menos o “real” do parque do que o gosto pelo ambiente que ampara o caminhante. E os caminhantes disseram

gostar do parque no que ele possui de mais tranquilo, pacífico, verde, calmo, etc., de tal modo que o ambiente seja qualificado como “bom”. Existiram reclamações.

Adão disse que, muito embora o parque esteja “100%”, urge a limpeza do lago pelo uso de draga. O enunciado de Adão contrasta a inteireza do parque com a não-limpeza (a sujidade e a fetidez, portanto) do lago enquanto elemento paisagístico do parque. Por que a reclamação irrompeu dentre o discurso caminhante se o sujeito falante emitia um elogio ao parque? Como isso foi possível (dizível), se as circunstâncias da entrevista conduziam Adão para dizeres que poderiam ser outros? Como podemos interpretar esse movimento, do elogio à queixa, no interior do enunciado? Queixar-se da sujidade do lago, apontando a limpeza (“*dragada*”) como algo a ser feito (algo que falta fazer), é o que permite ao caminhante não dizer que a inteireza do parque carece de algo para que fique completa, acabada. Falando sobre aquilo que não gosta, Adão deixa uma pista para chegarmos àquilo que ele gosta, e por isso é que a reclamação faz sentido em meio ao enunciado elogioso, porque a queixa da sujidade dá margem para que o elogio à higiene do parque apareça como não-dito (aquilo que não foi dito, mas que pode ser subentendido no dizer).

Ana emitiu dizeres que, em alguma medida, se assemelham aos de Adão, muito embora a queixa da caminhante possua outro alvo: as aglomerações de indivíduos. Assim como Adão, Ana principia sua fala a partir do espaço discursivo aberto pelo apreço por um determinado modelo de espaço urbano (o parque), efetuando um elogio ao Parque Barigüí; mas, ao contrário de Adão, Ana relaciona três elementos depois de dizer a palavra “tudo” (“*Ah, tudo, o verde, o lago, a calmaria*”). Quando indagados sobre o que mais gostavam no Parque Barigüí, tanto Adão quanto Ana iniciam um percurso a partir da posição do freqüentador que aprecia a paisagem do parque e que está em condições de elogiar o parque (Adão elogia a inteireza do parque e Ana elogia a totalidade do parque [decomposta em três elementos centrais]); em seguida, ambos os entrevistados abandonam os dizeres elogiosos para prosseguirem no percurso das suas respostas a partir da posição de quem, justamente pelo fato de apreciar o parque naquilo que o parque apresenta de apetecível em sua paisagem (o verde, o lago, a calmaria), fica desgostoso com situações que obstruem a concretização dos seus desejos, situações nas quais as aglomerações rompem com a “calmaria”, impregnando de agitação a paisagem outrora digna de dizeres elogiosos, ou situações nas quais a higiene do parque (provedor de sua inteireza) fica comprometida num dos pontos de sua superfície (o lago). Ana queixa-se dos passeantes que complicam a efetuação da caminhada depois do período da manhã (à tarde, portanto), dizendo que, ao contrário do verde e do lago, a calmaria limita-se a domingo de manhã, dissipando-se à tarde, quando as pessoas a passeio decidem

percorrer a pista de Cooper. A queixa abre margem para que o elogio permaneça como não-dito subentendido no discurso: Ana não deixou de apreciar e freqüentar o Parque Barigüí porque as pessoas a passeio deturpam a calmaria da paisagem nas tardes de domingo, uma vez que o apreço e o elogio remetidos ao parque são justamente aquilo que permite à caminhante queixar-se e desgostar daquilo (“... *do pessoal passeando mesmo, né*”) que anula temporariamente um dos pilares de “*tudo*” aquilo que lhe agrada no parque (“*o verde, o lago, a calmaria*”).

Mais ainda, o discurso de Ana permite enredar a manutenção da calmaria a descomplicação da caminhada: se a calmaria “*é só de manhã*”, disso decorre que, em outro período do dia (“*à tarde*”), a paisagem do parque carece de calmaria. Temos, portanto, um contraste, uma divisão, em que uma das partes contratadas carece de calmaria enquanto a outra se abunda. Ocorre que Ana não se refere explicitamente ao período da tarde de domingo como um período do dia em que carece de calmaria: interpretamos a carência vespertino-dominical de calmaria no parque como algo diluído, não-dito e implícito no próprio discurso, uma vez que a caminhante diz que a calmaria é só até domingo de manhã para, em seguida, dizer que o ato de fazer caminhada fica “complicado” à tarde, dando a entender que, pela manhã, quando impera a calmaria, o ato de fazer caminhada não é complicado. O par “descomplicação x calmaria” não consegue se estabelecer nas tardes de domingo porque os caracteres constitutivos dessas tardes contrastam com o segundo elemento do par. O saber discursivo operante nos dizeres de Ana sugere que calmaria e volume/quantidade de pessoas a passeio são grandezas inversamente proporcionais: quanto mais gente, mais agitação, menos solidão e menos calmaria; quanto menos gente, menos agitação, mais solidão e mais calmaria é o que apregoa o saber discursivo localizado e interpretado em meio à enunciação da caminhante supracitada.

Mateus, por sua vez, fala como se estivesse plenamente interessado naquilo que o parque tem a oferecer em termos de condições propícias para o cultivo do *self*: ar livre (oxigênio em abundância) e uma pista de Cooper (tal como Mateus a ela se refere, enquanto uma pista longa, boa, que possui um bom formato). O ar livre possui uma utilidade para o caminhante, uma vez que Mateus havia falado sobre a caminhada associando-a a expressões marcadas pela biologia e pela medicina (capacidade aeróbica, flexibilidade, etc.). Se Mateus aciona o saber médico (marcado pela biologia) na medida em que procura legitimar a caminhada (ou interpreta-la de modo que seja palatável, de modo que não fira a consciência coletiva, do que resulta que venha se fixar no plano dos eventos tidos como patológicos [anormais]), o mesmo ocorre quando o discurso investe seus dizeres para justificar o Parque

Barigüí como sendo um espaço propício e vantajoso para a realização da caminhada (condicionamento do corpo). Se o parque é o espaço da caminhada, Mateus interpreta que o que o faz gostar do parque é o que nele existe que propicia boas condições infra-estruturais para a realização da caminhada. Mateus seleciona as palavras através das quais ele expressa uma interpretação do seu próprio gosto (nesse caso, o gosto pelo parque). Parque Barigüí significa espaço de livre circulação do ar, espaço no qual as pessoas dificilmente padeceriam dos males provocados pela retenção do ar. Ausência de ar, ar retido (que não circula) e “ar viciado” (ar impuro, ar não-limpo) são expressões que se opõem frontalmente aos mecanismos de maximização das forças corporais, principalmente aqueles que se ajustam ao discurso médico, de tal modo que o sujeito falante consiga revestir suas formulações de legitimidade e confiabilidade como conseqüências resultantes desse ajuste. Em contato com o ar livre (livre circulação do ar como processo através do qual renova-se o ar, purificando-o, limpando-o), o caminhante encontra condições propícias para “*melhorar a capacidade aeróbica*”, ou seja, maximizar as forças corporais implicadas na respiração, o que vai se tornar um fator relevante para a realização da caminhada, uma vez que, respirando um ar livre de impurezas, caminhando pela pista de Cooper, Mateus pensa distanciar-se dos males advindos da velhice que se avizinha (= adiamento da morte = preservação da vida), tais como imobilidade, ofego e rijeza do corpo (elementos corrosivos do *self-made man*).

Harmonizam-se caminhante e parque na medida em que o sujeito-falante se alinha ao sentido de preservação da vida para significá-los: corpo e espaço encaixam-se, circulação e salubridade interpenetram-se. O cultivo do *self* precisa de um espaço para realizar-se, um espaço capaz de amparar o indivíduo dedicado ao cultivo do *self*: é onde entra a pista de Cooper, cujo formato e extensão asseguram chances ao desfrute da caminhada, bem como ampliam as possibilidades de locomoção e circulação envolvidas no ato da caminhada dentro das dependências do parque. Por isso dizemos que a pista de Cooper é uma espécie de catalisador dos costumes caminhantes: da forma como ela está disposta pelo parque, e considerando que o parque constitui uma área repleta de vegetação, a pista de Cooper incentiva/estimula o adensamento da tribo caminhante, uma vez que aquela fornece condições propícias para coisas como circulação (sangüínea e gasosa), locomoção (deslocamento do corpo pelo solo, tal como o ato de caminhar ou de correr) e limpeza (“gosto de caminhar ao ar livre” – “não gosto de caminhar ao ar retido”).

Maria se refere ao Parque Barigüí como sendo “*o que tem mais árvores*”. Gostaríamos de entender melhor o porquê das árvores, entender o que ocorre quando Maria fala das árvores como componentes paisagísticos, que despertam o gosto ou a predileção do

caminhante pelo parque. Noutro enunciado, Maria afirma o que havia dito no enunciado anterior (“É”), emitindo a expressão “verde” e, ao que nos parece, faz isso com o intuito de explicitar numa única expressão o que tem em mente quando pensa/interpreta a paisagem do parque enquanto vegetação paisagística.

No desfecho do enunciado, seguidamente à palavra “verde”, nós encontramos uma sentença que retoma “verde” como algo que se pode curtir, apreciar, fruir “muito”. Detalhe que a palavra retomada surge acompanhada do pronome “o”, sinalizando uma espécie de metáfora, dando a entender que os dizeres poderiam ser outros (“a natureza”, “a vegetação”, “o meio ambiente”, etc.). O poder de síntese implicado nessa metáfora é algo que deve ser levado em conta na medida em que podemos, a partir disso, apreciar a sensibilidade da caminhante perante a paisagem. É como se a caminhante conseguisse – como, de fato, consegue – reunir todos os elementos da paisagem captados pela sua própria visão numa única palavra, que se distingue de outros dizeres possíveis justamente por se tratar do nome de uma cor, a cor verde, e não as cores marrom e azul, que – assim como a cor verde – compõem o colorido da paisagem que se revela aos frequentadores do parque. Acontece que o verde dá mostras de ser efeito do sentido de preservação da vida (*bio*) como sendo o sentido ao qual filia-se a caminhante para significar a expressão “o verde” (quesito relevante para a consolidação do gosto pelo parque), e para atribuir sentido ao parque como lugar de preservação da vida vegetal, de cuja prosperidade/preservação depende a prosperidade/preservação da vida animal e, por consequência, da vida humana.

Seguindo um pouco mais adiante no discurso emitido por Maria, encontramos algumas argumentações que soam como se traduzissem uma interpretação da caminhante sobre a cor verde, relacionada com o que ela mais gosta no Parque Barigüí: as árvores. Maria se vale da expressão “não sei” para introduzir o enunciado ao longo do qual comunica algo ao entrevistador (que ela nomeia “filosofia”), algo que é fruto da sua própria convicção, da sua persuasão íntima (posto que ela lança mão do adjetivo “pessoal” no sentido de particular, íntimo, que seria peculiar tão somente a ela). O discurso da caminhante sobre “o verde” remete à utilização de termos como perdão, calma e, no enunciado subsequente, de uma expressão que desfere elogios ao silêncio. Maria diz que, de acordo com suas crenças íntimas (filosofia pessoal), a cor verde pode ser encarada como a cor do perdão, da calma. Verde; cor do perdão, cor da calma: essa composição ternária do discurso (da) caminhante esboça uma linha de associação de termos e expressões, da qual podemos extrair interpretações sobre os sentidos que atuam nessa metáfora. Em primeiro lugar, temos uma cor, a cor verde, a cor predominante da paisagem do Parque Barigüí, a cor que adentrava pelos olhos no momento

exato da entrevista; em segundo lugar, temos a expressão “cor do perdão”, composta por três palavras: 1) “cor”, a cor verde subentendida; 2) “do”, palavra que conecta a primeira palavra à última palavra; 3) “perdão”, palavra que pode ser interpretada como sendo uma espécie de renúncia às agruras e punições justificáveis diante de transgressão ou morbidez, uma renúncia que jamais seria consentida por outrem se acaso não houvesse alguém a reclamando, pedindo “perdão”, eximindo-se da culpa; em terceiro lugar, temos a expressão “cor da calma” como sendo uma formulação parafrásica de “cor do perdão”, que permite ligar “*perdão*” à “*calma*” como símbolos de uma mesma cor, a cor predominante do parque aos olhos da caminhante (cor da calma, cor do perdão: verde). A formação de pares como “*perdão*” e “*calma*” abre espaço discursivo para a formação de pares opostos e não-ditos, como “culpa” e “agitação”. O não-dito significa o que a caminhante diz, uma vez que, aproximando-se do “verde” (perdão e calma), ela acredita livrar-se da culpa/punição e da agitação/perturbação.

Se, por um lado, a paisagem apreciada por Maria ao longo da semana for uma paisagem tipicamente metropolitana, uma paisagem na qual (não) se realizam ações que geram efeitos dos quais a caminhante consegue se purificar; por outro lado, a paisagem do Parque Barigüí alimenta a formação do discurso caminhante, emitido por Maria na medida em que ela se coloca na posição de alguém que, aos finais de semana, deseja escusar-se daquilo que o perturba ao longo da semana. Esse contraste se torna mais relevante quando passamos para o enunciado seguinte, com o qual Maria responde ao entrevistador, que havia indagado se esse aspecto da paisagem colaborava para a realização da caminhada. A entonação da primeira sentença serve para que a caminhante consiga apregoar convicção à resposta que estava emitindo (“*Colabooooora*”). Parece não restar dúvidas à Maria quanto aos auxílios prestados pelo “verde” do parque à realização da caminhada. Convicta que está, Maria associa à paisagem do parque duas outras expressões, considerando que a última é consequência da primeira (“*o silêncio, sem barulho de carro*”). Estamos diante de uma paráfrase que deriva de “calma” (calma – silêncio – sem barulho de carro) e se estende ao longo do discurso formulado pela caminhante em torno do que convencionou denominar de sua “*filosofia pessoal*”. A expressão “*sem barulho de carro*” remete o discurso de Maria para o plano do não-dito, onde o que ela não diz significa cada tomada de palavra. O uso da palavra “o silêncio” bastaria para transmitir a mensagem de que a busca pela quietude está embutida na procura pelo parque. Todavia, “*sem barulho de carro*” é uma expressão que comporta dentro de si um elemento que serve como empecilho para que o silêncio seja possível: o barulho. Isso quer dizer que Maria procura escapar de ambientes barulhentos na medida em que aprecia silêncio, calma,... Mas, por que Maria resolveu especificar a origem do barulho que a

incomoda quando não se encontra embrenhada em paisagens verdes, calmas, silenciosas,...? Porque a caminhante deseja contrastar a experiência do verde, da calma, do perdão, do silêncio, no parque aos finais de semana, com a experiência da vida cotidiana numa área metropolitana como Curitiba, em que a presença do carro é marcante. O fato de residir numa cidade metropolitana como Curitiba, que possui elevada concentração de automóveis combinada a uma significativa extensão de superfície de áreas verdes urbanizadas (parques, bosques, jardins, etc.), impregnou o que Maria disse a respeito da paisagem do Parque Barigüí. A concentração de automóveis faz recordar o lado negativo da urbanização acelerada numa região metropolitana, como atropelamentos, engarrafamentos, poluição, barulho, etc: com relação a essa paisagem, Maria deseja alhear-se dos efeitos negativos que decorrem da vida cotidiana de grandes cidades, como Curitiba; renunciar à adesão aos efeitos negativos de uma vida cotidiana estacionária e barulhenta: esse é o ímpeto purificador, compensador, perdoador que faz com que a caminhante fale sobre “*o verde*” como aquilo que ela mais gosta no Parque Barigüí.

“*O que você menos gosta no Parque Barigüí?*”. Em face desta indagação, temos que os entrevistados se portaram de duas maneiras distintas: ou formulando um discurso que atua como queixa; ou emitindo dizeres evasivos, através dos quais o sujeito falante deseja se calar, pois nada tem a dizer sobre o que menos gosta, o que, de certo modo, abre espaço para uma certa dessensibilização ou desapego com relação aos aspectos negativos do fenômeno de coabitação do parque aos finais de semana, aspectos tão fortemente repisados pelo discurso da queixa caminhante, que é o discurso sobre o medo das aglomerações, medo que age como aflição ou angústia, medo que arde lentamente em fogo brando. Em suma, o medo do contato com as aglomerações do/no parque é, parafraseando Elias (1993), um medo desapaixonado. E é esse sentimento de medo do contato que conduz o comportamento do caminhante quando ele lida diretamente com as aglomerações e também quando ele fala (se queixa) sobre a presença delas no parque. Desviando-se das aglomerações, ou falando sobre elas, o caminhante exibe um comportamento.

Todavia, não foram todos os entrevistados que se queixaram das aglomerações, mesmo entre aqueles que freqüentam o parque há muitos anos. Alguns deles, mesmo quando questionados sobre o que menos gostavam no Parque Barigüí, sequer fizeram qualquer menção que revelasse um indício que remetesse nossas análises para o espaço discursivo ao qual os sujeitos falantes (caminhantes) retornam para pronunciar uma queixa sobre a presença das aglomerações como um fator negativo, um elemento incômodo do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana. Mateus é um exemplo que ilustra o que

estamos tratando como sendo uma espécie de dessensibilização. Mateus frequenta o Parque Barigüí há cerca de dez anos, reside nas proximidades do parque e, aos finais de semana, prefere realizar sua corrida no período da manhã *“porque é mais tranquilo”*. Muito embora o caminhante prefira correr, em estado de solidão caminhante, quando as aglomerações não estão no parque, seria exagero dizer que as aglomerações erijam os sentimentos de Mateus, haja vista que nem ao menos o tom da fala propicia interpretações tais como as que empreendemos quando levamos em conta os dizeres de Ana e Maria. Uma vez encontrada a saída para a solidão (ir ao parque aos finais de semana pela manhã ou ao longo da semana sem especificação de horário ou período), Mateus parece se esquecer das aglomerações, elas não despertam nele sentimentos de medo ou angústia porque ambas as partes não mais se encontram. Se o contato não existe mais, não há mais razão para medo: eis que o elogio à tranquilidade do parque cede pouco espaço para que o seu oposto inseparável: a queixa sobre a agitação (falta de tranquilidade). Da forma como Mateus se comporta diante da indagação, interpretamos que a tranquilidade matutina e a solidão caminhante propiciam juntas a satisfação das necessidades relacionadas à corrida, de tal modo que as possibilidades de reclamação sobre o parque são veementemente negadas pelo discurso (*“Não, não, não tenho nenhuma reclamação, não”*).

Maria e Ana também decidiram pelos momentos de tranquilidade e solidão no parque aos finais de semana, quando não entram em contato com as multidões; todavia, por que a presença das aglomerações continua a suscitar reclamações mesmo depois que as reclamantes passaram a frequentar o parque quando as aglomerações não estão no parque (ou seja, a semana inteira, com exceção das tardes de domingo)? Por que é que as caminhantes se queixam de que as aglomerações dificultam a realização da caminhada se elas caminham no parque precisamente quando as aglomerações não estão lá? Trocando em miúdos, as caminhantes se queixam de que as aglomerações vão ao parque quando ambas coabitam no parque, e também quando não coabitam. Ana apresenta um discurso que se alinha à resposta emitida por ocasião da indagação anterior, que exigia da caminhante exatamente o oposto do que a presente indagação. Retorno, retomada, repetição: o discurso da caminhante não se prende ao que dele exige o entrevistador com o seu roteiro. Por isso é que Ana insiste em queixar-se das multidões: anteriormente acionado, o saber discurso sobre as aglomerações remete os dizeres da caminhante para o espaço da queixa, espaço aberto em meio ao discurso já na questão anterior. O que outras pessoas disseram em outros lugares sobre as aglomerações populares podem estar intervindo sobre aquilo que Ana diz. Preferimos tratar as referidas aglomerações, a partir de agora, como aglomerações populares porque,

primeiramente, é o que observamos durante o trabalho de campo (preço da passagem de ônibus); e, em segundo lugar, porque as aglomerações das quais Ana se queixa não são quaisquer aglomerações: são as aglomerações vespertino-dominicais (“*Mas isso eu já evito vim no período da tarde no domingo por causa disso mesmo, então*”), das quais os vileiros também participam, dentre outras populações que freqüentam o Parque Barigüí conforme o barateamento da passagem.

5.2.4 – *O sentidos da caminhada*

Em todas as ocasiões nas quais entrevistamos os caminhantes, perguntamos por que eles caminhavam. Efetuamos uma pergunta tão direta como um modo de estimular a emissão de discurso do caminhante, uma vez que o sujeito interpreta enquanto fala. Com a pergunta “*Por que você faz caminhada?*”, pretendíamos garantir ao roteiro de questões para as entrevistas o emprego de um recurso toda vez que fossemos entrevistar pessoas caminhando pela pista de Cooper do Parque Barigüí. Com o estudo das formulações discursivas que sobrevieram de resposta, pretendemos acessar o discurso caminhante, no que se refere especificamente aos sentidos que nele interferem na medida em que, para tomar a palavra, os caminhantes ocupam uma posição (a posição de onde se fala) numa formação discursiva dada, que representa uma determinada formação ideológica no plano discursivo.

Em linhas gerais, o discurso caminhante é um discurso que retoma determinadas noções – como as noções de circulação, movimento, sangue, respiração, oxigênio, bem-estar, organismo, saúde, etc. – e proposições – tais como as que associam o bem-estar à saúde, a circulação ao movimento e à respiração, ou as que articulam a vida à circulação e ao movimento, dentre outras articulações possíveis entre as noções explícita ou implicitamente presentes no discurso caminhante –, apontando para a formação de uma rede semântica fundada pelo entrelaçamento e subordinação recíproca dos sentidos de *preservação da vida* e de *promoção do próprio bem-estar*, marcados pelo liberalismo (*self-made man*) e pela biologia (*self = bio*).

A filiação caminhante aos sentidos assinalados acima gera uma disposição, uma iniciativa, um livre compromisso relacionado ao cuidado de si, ao cultivo do corpo efetuado pelo autocondicionamento: eis que o caminhante torna-se o seu próprio médico. No discurso caminhante, *self* é sinônimo de *bio*, então, os cuidados com o *self* são cuidados médicos, no sentido de que possuem uma finalidade (*télos*) médica: cultivar a vida, no sentido de preservá-la. É como se, movidos pela sugestão de uma voz interna que sugere e motiva a busca pela preservação da vida, os caminhantes decidissem pela caminhada; a voz interna que orienta os

caminhantes pronuncia uma prescrição médica. Obviamente, não estamos falando que esse ou aquele caminhante segue as ordens de algum médico em especial, mas sim que, de certo modo, as orientações e recomendações médicas se fixaram na estrutura da personalidade e na mentalidade do caminhante, de tal modo que, uma vez esquecidas em suas formas literais (tal como se afiguram nas publicações acadêmicas, nos hospitais ou nos consultórios médicos), elas ressurgem sob o formato de inclinações, angústias, preocupações e desejos com elevado grau de automatismo, agindo a partir “de dentro”, tal como se estivessem acoplados ao conjunto de hábitos mentais e inclinações pessoais que adquirimos quando desenvolvemos um maior grau de autocontrole.

O fato de que abordamos os entrevistados em plena caminhada pode ter contribuído para que irrompessem dizeres tais como “me sinto bem”, “me faz bem”, “é pro meu bem-estar”, uma vez que os caminhantes estavam sentindo os efeitos do condicionamento do corpo enquanto participavam das entrevistas, falando sobre a caminhada que realizam no parque aos finais de semana. Nos equívocos, no afrouxamento, nas falhas do sentido de preservação da vida, os caminhantes formulam dizeres que sublinham as sensações provocadas pela caminhada como sendo boas sensações, sensações de bem-estar, organizando, assim, o discurso caminhante para o sentido de promoção do próprio bem-estar. Nesse caso, a formulação do discurso caminhante aponta para o sentido da fruição de sensações relacionadas ao prazer e bem-estar do indivíduo como efeito de sua própria iniciativa – qual seja, a de dispor-se a caminhar pela pista do parque – marcada por uma espécie de epicurismo, cuja ordem é gozar do prazer provocado pela virtude, e por uma espécie de ideologia neoliberal, uma vez que a fruição do “*bem-estar*” decorreria do logro alcançado pelo indivíduo através da própria locomoção (caminhada). Curiosamente, conforme consta no Dicionário Aurélio, epicurismo possui outros dois significados na língua portuguesa, através dos quais “*epicurismo*” designa “*sensualidade, luxúria*” ou “*saúde do corpo e sossego do espírito*”. O último significado da palavra “*epicurismo*” na língua portuguesa é aquele que mais se alinha ao sentido da caminhada como uma prática cujo alvo é o próprio corpo que a exerce, uma prática que provoca sensações de prazer e bem-estar na medida em que avigora o corpo, sedimentando-lhe virtudes.

A polissemia de que se reveste a caminhada pode ser percebida na medida em que o caminhante deixa de ouvir as sugestões médicas de sua voz interna para deixar-se mover no plano do discurso através da rarefação dos enunciados explicativos com a argumentação de que “*me faz bem*”, “*me sinto bem*”, “*é pro bem-estar geral mesmo*”. Se as tais sensações-efeito da caminhada parecem vir “de dentro” é porque quem as exprime através do discurso é

o próprio corpo que caminha. Com a irrupção desse novo sentido impregnado pelo epicurismo, o corpo que fala não é apenas o corpo que sente, mas também o corpo que aprendeu a perceber os efeitos da caminhada e a gostar deles. Mas a polissemia não pára por aí. O discurso caminhante também foi organizado a partir de preocupações terapêuticas e compensatórias.

Ana fala sobre a caminhada como um mecanismo regulador da sanidade: em estado de solidão caminhante, Ana restaura a organização da sua própria vida, estabelece uma ordem, fixa um modo de pensar e gerir a própria vida, em suma, ela consegue restabelecer o domínio sobre a sua própria vida. Nesse caso, a caminhante solitária se mostra capaz de administrar as ocorrências da vida cotidiana na medida em que ela consegue desligar-se do mundo pelo isolamento sensitivo, isto é, pelo bloqueio de estímulos que o estado de solidão caminhante proporciona, enquanto desfruta de uma paisagem provida de calma, vegetação, tranqüilidade, silêncio, etc. A mitigação dos estímulos prevista pelo estado de solidão caminhante confere possibilidade à restauração da capacidade de ordenar a vida cotidiana.

José caminha para fugir do “mal” provocado pelo sedentarismo sobre os corpos estacionários (a palavra “sedentarismo” indica dano, infortúnio, desvantagem para o caminhante, quando, no período pré-histórico, os seres humanos ampliaram suas possibilidades de felicidade e satisfação precisamente com a passagem do nomadismo para o “sedentarismo”). José procura escapar do “mal” que o sedentarismo lhe acarreta através da limpeza do corpo pelo suor – isso, para o próprio caminhante, pode ser traduzido como sendo um esforço realizado para “manter a forma física”. A limpeza do corpo pela sudorese implicada no ato da caminhada está imbricada à ação de prover o corpo de movimento, atividade física, alongamento e exercício. O enunciado “*você sua, limpa o organismo*” possui a propriedade de aproximar dois verbos (suar e limpar) como se o primeiro resultasse no segundo, ou seja, José nos diz que, conforme caminha, o caminhante (ele próprio) sua, o que acarreta a limpeza do organismo – a associação entre sudorese e limpeza permite a criação de outro par conceitual, qual seja, a associação entre caminhada e manutenção da forma física. Poderíamos nos perguntar: de que impureza ou sujidade o caminhante acredita livrar-se (limpar-se) na medida em que sua (caminha) (adquire forma física)? Isso porque a limpeza pressupõe a eliminação de sujeira – o corpo que sua livra-se da sujidade, o corpo que caminha se movimenta, se alonga, se exercita: esse é o discurso caminhante que detectamos em José. O caminhante figura o indivíduo móvel, poroso, exercitado, alongado, provido do “*absolutamente necessário*”, desprovido de sujidade ou impureza, aquele que se limpou.

O drama do sedentarismo se afigura como um marco fundamental do discurso caminhante de Maria. Quando questionada sobre as razões que justificam sua opção pela caminhada, ela falou sobre a caminhada como algo necessário para, em seguida, formular uma narrativa autobiográfica notadamente fraturada em duas partes pelo mal do sedentarismo: na primeira parte (“*antes*”), Maria descreve uma vida na qual se caminhava demasiadamente (para a realização de múltiplas tarefas do dia-a-dia), quando ainda não possuía nenhum automóvel particular à sua disposição; na segunda parte (“*agora*”), a vida de Maria se assemelha a uma vida praticamente desprovida de mobilidade, uma vida estacionária, segundo a qual o organismo não respira e o sangue tampouco circula – e relaciona a respiração do organismo e a circulação do sangue como coisas que são “necessárias” (fechamento de argumentação, esvaziamento das razões). A caminhada se afigura, portanto, como uma resposta à carência por circulação (a noção de *circulação* está presente em “respiração do organismo” e “circulação sangüínea”, uma vez que estamos designando processos nos quais gases e fluídos sangüíneos *circulam* pelo corpo-organismo). A carência de algo necessário (vital) move a caminhante em busca de criar episódios nos quais ela possa compensar o prejuízo acarretado pela semana ao longo da qual o corpo carece de algo vital (necessário) – carecer de algo necessário ou vital pode ser pensado como correr o risco de padecer por carência? Mas a caminhada compensa o prejuízo do corpo estacionário, de maneira que determinados males (como o estresse, o nervoso e a irritação, relacionados como males de “final de ano”) exigem determinados cuidados com o *self*, determinadas formas de cultivo do *self* que estão fora do alcance da caminhante, porque, para coisas como ioga e bicicleta, “não dá tempo” ou “não sobra tempo” [“para fazer coisas que a gente gosta”], porque, até mesmo nos finais de semana, a vida de Maria é uma “correria”, relacionando essa expressão à realização de tarefas cotidianas (como o pagamento de contas e o ato de dar atenção a alguém) no final de semana. Ao longo da semana, e no final do ano, o corpo de Maria seria depositário de tensões negativas (estresse, nervosismo, cansaço, irritação) e de retração da mobilidade a pé pelo conforto proporcionado pelo automóvel; nos finais de semana, apesar da “correria”, o corpo de Maria consegue se prover de episódios nos quais se afigura como depositário de cultivo, de condicionamento, de revitalização, de compensação, em suma, de circulação (corpórea, gasosa e sangüínea) – discurso caminhante jogando com a biologia. Nos finais de semana, Maria caminha em busca das necessidades que as condições de vida ao longo da semana obstruem, quais sejam, de circulação sangüínea e de respiração, em suma, estamos falando de uma experiência de purificação do corpo, de “pagar” pela morbidez da semana, de compensação do desgaste, de expiar-se de todo e qualquer prejuízo ou imperfeição

propiciados pela baixa mobilidade a pé e pelas tensões negativas de final de ano, de redimir o corpo de todo o mal, provindo-lhe do necessário (circulação = condicionamento = revitalização).

Mateus é um caminhante cujo discurso ilustra a harmonização que se estabelece entre os sentidos de preservação da vida e de promoção do próprio bem-estar. Cabe assinalar como é que o discurso caminhante se acomoda num espaço de conciliação desses dois sentidos na medida em que engendra esse mesmo espaço. Para tanto, cabe examinar o percurso delineado pelos dizeres de Mateus quando ele se coloca na posição de sujeito-falante, na posição de alguém (caminhante) que fala sobre algo (a caminhada). Quando perguntado sobre o porquê da caminhada, Mateus principia sua tomada de palavra com um silêncio (“Ah...”) seguido de uma formulação relacionada ao “sentir-se bem” (fruição de boas sensações) que se rarefaz no silêncio que lhe segue, após a formulação que indica enfraquecimento da certeza, da convicção sobre o que se afirma como verdade. O começo do percurso de Mateus é repleto de dúvidas, hesitações, incertezas e falhas de memória, que acionam o saber discursivo relacionado às boas sensações do corpo que caminha (que circula, que se movimenta, que não permanece parado) e que, no momento imediato da fala, estava caminhando. Entretanto, o sentido de preservação da vida estabiliza o percurso outrora repleto de incertezas e vacilos, dúvidas e pausas, orientando a enunciação para a evidenciação/naturalização da importância de que se reveste a atividade física (o caminhante não se cansa de sublinhar que o trio *exercício/caminhada/atividade física* constitui algo importante, algo necessário, algo que se afigura como sendo uma resposta do corpo sob a iminência de imobilidade e velhice). O corpo que age (que caminha) procura agir sobre si (sobre o *self*, sobre a *bio*) de modo a rechaçar a imobilidade e adiar a velhice (caminhada como empreendimento de preservação da vida), ou minimizar seus efeitos (biológicos) nocivos.

Quando interpelado sobre os benefícios da caminhada, os dizeres de Mateus seguem o percurso inverso em relação àquele formulado diante da indagação anterior, ou seja, começa filiando o discurso caminhante ao sentido de preservação da vida para, ao final, filia-lo ao sentido de promoção do próprio bem-estar, garantindo espaço para dizeres tais como “*você sente mais prazer*” ou “*você se sente melhooor*”. Os titubeios, as pausas, as hesitações garantiram o prosseguimento do percurso discursivo ao longo do qual observamos a movimentação de sentidos supracitada. Poderíamos até mesmo dizer que a descontinuidade da filiação semântica (a polissemia) esteve acompanhada de uma descontinuidade da emissão de dizeres, de interrupção da fala propriamente dita. Quando instado a justificar sua própria deliberação (“fazer caminhada”), Mateus argumenta ora como alguém que procura preservar-

se, ora como alguém desejoso de sensações e prazeres (sentir mais, sentir-se bem, sentir-se melhor).

Cabe ressaltar a emergência de noções como “*capacidade aeróbica*” e “*flexibilidade*” enquanto que a emissão de dizeres sofre algumas pausas, como se o caminhante perdesse a firmeza para falar, como se ele se sentisse pouco à vontade para mobilizar noções biológicas em meio a uma situação dialógica na qual o objeto de discurso é algo corriqueiro, algo banal, algo tão comum para o caminhante como a caminhada. Nesse caso, as hesitações da fala e os momentos de silêncio parecem sintomas de que, interpelado pelo entrevistador, o caminhante evoca noções biológicas para legitimar a caminhada (listando os benefícios da prática através de palavras que compõem o vocabulário de médicos, biólogos e professores de educação física, por exemplo), muito embora ele próprio saiba que possui mais dúvidas do que certezas em relação aos conceitos de capacidade aeróbica e flexibilidade, conceitos biológicos (*logos*) pronunciados em meio a um discurso vago e impreciso (olhando-o a partir do ponto de vista do biólogo). Quando o caminhante diz que a caminhada melhora a capacidade aeróbica e a flexibilidade, ele o faz a partir de um conjunto de máximas, de sentenças breves sobre a conduta humana – em meio ao discurso caminhante, essas noções não são utilizadas para delimitar e compreender o funcionamento de processos fisiológicos, de modo a explicar uma lei inscrita no funcionamento do próprio real, mas sim para conferir legitimidade àquilo sobre o que se fala (a caminhada), utilizando-se de palavras que sirvam para isso (o caminhante pressupõe que o interlocutor saiba que são palavras comumente mobilizadas por figuras revestidas de legitimidade, figuras responsáveis pela ciência enquanto concepção “oficial”).

Queremos dizer que as regras de formação do discurso caminhante distam das regras de formação do discurso científico, em geral, e do discurso biológico, em específico, porque são diferentes entre si as posições nas quais caminhantes e biólogos se situam para emitir um discurso sobre o corpo que pratica caminhada aos finais de semana – muito embora ambos possam engendrar processos discursivos nos quais intervêm relações de sentido demasiadamente semelhantes. Enquanto o caminhante fala sobre a sua caminhada, o percurso que observamos é um percurso ao longo do qual o sujeito-falante procura expressar para si próprio e para o entrevistador as razões e/ou motivos que o incitam à realização da caminhada, ora argumentado sobre os seus efeitos sobre a promoção do próprio bem-estar (associando a caminhada a expressões como “faz bem”, “me sinto bem”, “é pro bem-estar geral mesmo”, “você sente mais prazer”, etc.), ora argumentando sobre o auxílio prestado para a preservação da vida (associando-a a expressões como “boto o sangue pra circular”, “pra manter o corpo em movimento”, “pra melhorar a capacidade aeróbica”, etc.), mas, em

todo caso, procurando reunir justificativas que legitimam a caminhada, que tornam a caminhada aceitável e concebível: a legitimidade da caminhada se assenta, então, sobre a necessidade de prever e regular o funcionamento do corpo (*self* e *bio*). Para legitimá-la, o caminhante recorre ao saber discursivo, disponível pela história e pela língua, que acompanha a concepção (biológica/médica) do corpo-organismo (*self=bio*), na medida em que o liberalismo e a biologia conferem segurança, confiabilidade e persuasão aos argumentos do sujeito-falante. Nesse caso, o saber médico, marcado pela biologia e pelo liberalismo, age como interdiscurso em relação ao discurso caminhante, acionando-o na medida em que o sujeito-falante deseja legitimar a prática da caminhada, na medida em que ele simultaneamente procura manifestar as razões que são os fundamentos pretensiosamente lógicos de sua opção pela caminhada, autorizando-a para si.

O saber discursivo (médico) é presentificado pelos enunciados (chegando até mesmo a arrastar alguns termos científicos para o fio do discurso), afetando o modo pelo qual os caminhantes significam suas experiências com a caminhada, nas circunstâncias que envolveram as entrevistas. Poderíamos pensar se o sentido terapêutico/compensatório, devidamente mapeado nestes escritos, coaduna-se, subordina-se, sincretiza-se ao sentido de preservação da vida, uma vez que, no final das contas, o caminhante que se empenha numa terapia do corpo procura livrar-se dos males que acometem-no, que aproximam-no de sua própria morte porque deterioram paulatinamente a vida (a *bio*). Até mesmo as noções de equilíbrio, normalidade e homeostase estão subentendidas na condição de não-dito, uma vez que o caminhante deseja restabelecer um equilíbrio, uma inércia saudável do corpo enquanto organismo, posto que a enunciação dos entrevistados se fizeram valer de noções e proposições médicas, ainda que muitas vezes a superficialização do conceito científico (biológico) seja o preço da sua popularização, entendimento presente em Gramsci, para o qual:

Também o pensamento e a ciência moderna fornecem continuamente novos elementos ao “folclore moderno”, na medida em que certas noções científicas e certas opiniões, subtraídas de seu contexto e mais ou menos desfiguradas, caem continuamente no domínio popular e são “inseridas” no mosaico da tradição (GRAMSCI, 2002b, p. 134).

Controlar o funcionamento do corpo e prever o que pode acontecer com esse corpo de acordo com os costumes que ele desempenha, dentre os quais, os costumes associados à caminhada, tornam-se prerrogativas do saber médico que se presentificam no discurso caminhante, atuando como condições de possibilidade para que a caminhada faça sentido enquanto preservação da vida (*bio*) na medida em que, em determinados trechos do discurso, o caminhante fala sobre a necessidade de restabelecer o próprio equilíbrio (homeostase) e

livrar-se dos males causados pelas agruras da vida cotidiana numa metrópole (como é o caso de Curitiba), através da fruição de episódios prazerosos nos quais realiza a caminhada como uma espécie de terapia, compensação, limpeza e revitalização (fazer verter a vida/*bio* onde ela se esvaecia). No final de semana, o médico (voz interna/locatário/intelectual) soa o alarme da consciência do indivíduo caminhante (voz externa/locador/homem-massa), convencendo-o a se comportar como um caminhante porque é necessário porque faz viver (fortalece o *self*). A ideologia do *self-made man* consegue imiscuir-se pelos dizeres, acompanhando o caminhante durante o percurso ao longo do qual ele toma a palavra para falar sobre um costume (ou repertório de costumes) que concebe como necessário e com o qual se identifica, marcando indelevelmente o discurso caminhante.

Assim é que os cuidados com o *self* fazem sentido e a formação do autocontrole, implicada na disposição/vocação para o autocondicionamento do corpo, se mostra tão indispensável quanto útil para a realização das intenções (dos) caminhantes. A formação do autocontrole (processo civilizador individual bem realizado) é indispensável para o desfrute de boas sensações, tais como aquelas as quais os entrevistados se referiram como sendo sensações-efeito da caminhada. Vejamos o exemplo de João.

João preenche as suas primeiras manifestações de resposta com expressões tais como “*me faz bem*”, “*me sinto bem internamente*” e “*sinto que o meu corpo responde bem*”, situando esses eventos corporais no curso da vida cotidiana (“*depois das caminhadas*”), eventos nos quais/com os quais o caminhante consegue sentir mais, sentir-se melhor, sentir-se avigorado, em suma, perceber-se provido de beneficência. João fala da posição de alguém que consegue perceber o que ocorre dentro de si (perceber-se internamente), de quem consegue apreender e interpretar sensações “internas”, sensações que não são apenas boas sensações: são, antes de qualquer coisa, sensações que fazem bem a alguém (o sujeito que alega sentir algo que lhe faz bem). João não designa suas sensações de bem-estar através das conceituações biológicas incutidas no discurso de outros caminhantes entrevistados. O sentido de caminhada que orienta a organização do discurso de João é o sentido da promoção do bem-estar, um sentido marcado pelo liberalismo. Interpretando suas próprias sensações (que estavam à flor da pele naquele momento, posto que João estava caminhando quando foi abordado pelo entrevistador), o caminhante as qualifica através do emprego recorrente da palavra “*bem*” (“*me faz bem*”, “*me sinto bem*”, “*o meu corpo responde bem*”, e, ao final do enunciado, depois de uma dispersão munida de dizeres sobre o hábito, repetem-se as expressões “*me faz bem*”, “*me sinto bem*”). João faz caminhada porque ela acarreta coisas boas, gera benefícios para o *self* (“*me faz bem*”).

Essas boas coisas, esses benefícios são percebidos como coisas que se sucedem internamente ao caminhante, tal como se afetassem os seus órgãos internos, os elementos que constituem internamente o corpo (se fossem exteriores, seriam perceptíveis a olho nu, seriam coisas que podem ser vistas; sendo interiores, ou ocorrendo internamente, essas coisas estão ao alcance das sensações [“sinto que...”]). O que existe em mim é parte de mim (me constitui); o que existe (ou ocorre) em algo (ou alguém) que eu possuo não é parte de mim; o corpo é meu (eu possuo um corpo) porque o meu corpo faz algo (“responde bem”). Quem responde, responde a alguém e responde algo. Da forma como João pronuncia seus dizeres, parece que o corpo responde bem à (“*depois*”) caminhada tal qual o paciente responde bem ao (“*depois*”) tratamento médico. No discurso médico, “responder bem” significa corresponder às expectativas de quem aplica o tratamento, de quem prevê a recuperação do Outro pelo tratamento. Se o médico sugere ou administra um tratamento é porque ele pensa que aquele tratamento vai colaborar com a revitalização do paciente. Para o médico, o corpo responde bem na medida em que a revitalização desse corpo corresponde às expectativas de revitalização, previstas pelo médico quando da formulação do tratamento – “tratando-se assim e assado, penso (prevejo) que você estará revitalizado, revigorado, novamente saudável em tantos dias – se tudo isso ocorrer, é porque você respondeu bem ao tratamento (correspondeu às expectativas do médico em relação ao tratamento)”.

Sob os efeitos do sentido de promoção do bem-estar, João inicia uma formulação que desemboca no relato sobre as sensações sentidas “por dentro” (internamente), o que aciona um saber discursivo que fornece boas argumentações sobre os benefícios da caminhada para a preservação da vida (*bio*): o saber discursivo do médico. “Faço caminhada porque o meu corpo responde bem” – “faço essa prática porque dela decorrem sensações que correspondem àquilo que eu prevejo e desejo que resulte da prática que eu faço”. É assim que o sentido de preservação da vida submete-se ao sentido de promoção do bem-estar como condição para que o bem-estar seja alcançado: para que eu me sinta bem o corpo deve ser capaz de revitalizar-se (deve responder bem depois das caminhadas, ou seja, deve ser capaz de cuidar do *self*). Esse saber (médico) discursivo sobre a promoção do bem-estar está articulado no discurso do caminhante através de paráfrases, uma vez que João consegue se valer de diferentes formas de dizer sobre as sensações sentidas “*depois*” da caminhada, sensações que ele aprendeu a perceber e das quais aprendeu a gostar. Aprendendo a gostar dos efeitos da caminhada (gostar de sentir-se bem), João passa a dedicar-se à locomoção por livre iniciativa, de tal modo que ele se habitou a isso, porque pratica esporte desde pequeno, o que pressupõe um longo período de familiarização com a caminhada (isso se pensarmos que caminhar e

correr são maneiras de agir que se fazem presentes nos esportes, senão em todos, pelo menos nos mais praticados ou conhecidos) e, por consequência, com as sensações que a caminhada acarreta.

O sentido de promoção do bem-estar se retrai, fica “suspense” (em *stand up*), enquanto João fala sobre o quão habituado ele está em face da caminhada: as boas sensações (“caminho porque me sinto bem”) saem de cena e dão lugar ao hábito (“caminho porque é um hábito”) como organizador da interpretação de João sobre a sua caminhada. Todavia, o discurso sobre a caminhada como hábito perde forças na medida em que não conseguimos detectá-lo orientando a fala ou o falante. Retornam os dizeres que fazem menção às boas sensações (“*me faz bem*”, “*me sinto bem*”) como indício de que o sentido de promoção do bem-estar esteja fornecendo significados para a caminhada. O jogo de sentidos, as relações de força entre sentidos geram seus efeitos sobre o discurso do caminhante: num primeiro momento, a caminhada é algo que “faz bem”, algo com o qual “se sente bem”, algo que provê o corpo de boas condições para responder (“sinto que o meu corpo responde bem”); num segundo momento, a caminhada é um hábito, é algo desfrutado desde a infância, algo que (talvez pelo fato de que tenha brotado na infância e permanecido na fase adulta) é intrínseco ao sujeito falante; num terceiro momento, João restabelece o discurso do primeiro momento.

"A Ciência do Homem, em sua versão mais refinada e profunda, deve levar-nos assim a um conhecimento, à tolerância e à generosidade, baseados na compreensão dos pontos de vista de outros homens"

(Bronislaw Malinowski, Os argonautas do Pacífico Ocidental)

CONCLUSÕES

Começamos agora a compreensão de tudo o quanto descrevemos e interpretamos neste trabalho, através de um diálogo com o sistema de referências que elucidamos no primeiro capítulo desta dissertação. Passamos, portanto, para uma etapa do trabalho em que elaboramos uma compreensão sobre as evidências colhidas em meio ao processo de fabricação do inventário dos costumes das tribos urbanas que focalizamos e em meio ao processo analítico através do qual nos debruçamos sobre o discurso de caminantes e vileiros do modo como conseguimos acessá-lo. A compreensão para a qual nos remetemos será produzida através de um diálogo constante com o trio sociológico constituído por Elias, Gramsci e Durkheim, uma vez que esses três pensadores contribuíram sobremaneira para a delimitação do problema desta pesquisa, a condução das observações e a interpretação do material discursivo. Aliás, o diálogo triplo ao qual nos remetemos se justifica pelas suas implicações positivas para a realização de descobertas no campo da pesquisa sociológica, uma vez que a lógica da produção de conhecimento é a lógica da descoberta, ou seja, tudo aquilo que confere sentido à produção de conhecimento deve estar pautado pela busca incessante pela descoberta, que consiste em tornar conhecida alguma coisa desconhecida pelas pessoas, conforme as contribuições de Elias na introdução do livro intitulado “*A busca da excitação*”, publicado em parceria com Eric Dunning:

Tanto quanto me parece, a dificuldade que aqui se encontra está intimamente relacionada com uma certa incerteza que existe entre os sociólogos quanto ao objetivo da investigação científica. Esta finalidade, tal como eu a entendo, é a mesma em todas as ciências. O fim, apresentando-se a questão de uma maneira simples e rápida, é tornar conhecida qualquer coisa previamente desconhecida para os seres humanos. É alargar o conhecimento humano, torna-lo mais seguro ou mais ajustado e, de certo modo, em termos mais técnicos, alargar o fundo dos símbolos humanos a áreas do conhecimento ainda não abrangidas por ele. Como disse, a finalidade é a descoberta (ELIAS, 1992, p. 40).

Para Elias, o objetivo de toda investigação científica é a descoberta, é tornar conhecida alguma coisa anteriormente desconhecida pelas pessoas. Ocorre que, prosseguindo com Elias, essa discussão sobre o objetivo da investigação científica teria sido obscurecida pela ênfase na discussão sobre os métodos utilizados para produzir conhecimento, o que seria sintomático de uma disputa de poder no campo científico, no qual filósofos da ciência e pesquisadores prevaletentes se colocam a dizer que esse ou aquele método é o que confere legitimidade à

investigação científica. Para Elias, seria o oposto. “O que legitima uma investigação científica não é o método mas, sim, a descoberta” (ELIAS, 1992, p. 41).

Portanto, os passos que pretendemos efetuar de agora em diante consistem em dialogar com Elias, Gramsci e Durkheim a respeito daquilo que estudamos sobre os costumes de caminhantes e vileiros nas suas respectivas situações de desfrute do lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, sob a perspectiva de conhecer o fenômeno de coabitação das tribos urbanas no parque aos finais de semana. O que Elias, Gramsci e Durkheim poderiam nos dizer a respeito dessas tribos urbanas que partilham do mesmo espaço nos mesmos finais de semana? Esses inquietos senhores seriam mesmo boas pessoas para conversar sobre caminhantes e vileiros? Se conversássemos com Elias, Gramsci e Durkheim sobre a parte tomada por caminhantes e vileiros no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana, se relatássemos a esses três pensadores tudo o quanto foi possível apreender e interpretar através das observações e das entrevistas que realizamos, o que eles teriam, de fato, a nos dizer? Foi com esse espírito de dúvida que nos interrogamos sobre o que havíamos descoberto com a pesquisa cujo método de realização chegava àquilo que parecia ser o seu desfecho conclusivo. Passamos a nos questionar sobre as lições que poderíamos extrair da investigação sobre a presença do caminhante e a presença do vileiro no fenômeno de coabitação do parque aos finais de semana, de modo a aproveitar conceitos e teorias formulados por Elias, Gramsci e Durkheim, todos eles devidamente apresentados ao leitor no primeiro capítulo. Neste caso, às lições pelas quais procuramos neste momento do trabalho condiz muito daquilo que aprendemos com Elias, Gramsci e Durkheim que propiciou essa nossa leitura a respeito do fenômeno de coabitação do parque, no que tange especificamente às presenças de caminhantes e vileiros aos finais de semana.

Antes de iniciarmos o relato das conclusões que alcançamos, deve ficar claro para o leitor que, para alcança-las, não procuramos estabelecer um diálogo *entre* Elias, Gramsci e Durkheim, mas que apenas nos remetemos a cada um desses três senhores com as principais indagações que a pesquisa suscitava e de cada um deles recebemos diferentes respostas, que contribuíram de diferentes formas para a elaboração da nossa própria explicação sobre o que acontece quando caminhantes e vileiros decidem freqüentar o Parque Barigüí nos mesmos finais de semana. O projeto de verificar as aproximações e os distanciamentos entre conceitos e teorias desses três pensadores, cujas obras literária e sociológica atingem um volume significativamente denso, demandaria um esforço hercúleo de investigação e leitura que deve ainda possuir vez, muito embora não tenha sido esse o projeto ao qual nos dedicamos através desta nossa pesquisa com caminhantes e vileiros. Quando elaboramos e apresentamos um

passeio teórico no primeiro capítulo, observamos que ele obedeceu a trajetões específicos no interior da obra de cada autor, atingindo determinados conceitos e teorias, afastando-nos de outros; selecionando determinadas publicações, descartando tantas outras. Em suma, aproveitamos Elias, Gramsci e Durkheim naquilo que cada um deles poderia nos ajudar para compreendermos como viliros e caminhanes integram o fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana.

Quando tribos urbanas tão diferentes entre si vivem seus finais de semana num mesmo lugar, quando elas vão ao parque sabendo que vão se encontrar (uma vez que caminhanes e viliros coabitam regularmente o parque e sabem disso), o que observamos são problemas distintos daqueles que emergem de configurações totalmente dessemelhantes, tais como aquelas configurações formadas pelos membros de uma família, posto que eles vivem juntos boa parte dos seus dias como uma unidade residencial. A configuração sobre a qual nos debruçamos é de uma outra natureza, visto que ela integra indivíduos que freqüentam o mesmo parque e que se encontram nele aos finais de semana. Misturados e colocados em contato pela coabitação do parque, esses indivíduos (caminhanes e viliros) se assemelham ou se distinguem de acordo com os costumes que colocam em prática no final de semana enquanto permanecem no parque. Esse entrecruzamento de diferentes códigos de conduta suscita questões peculiares, a partir das quais procuramos entender como é que tribos urbanas tão distintas entre si permanecem ajustadas umas às outras porque fazem coisas diferentes no mesmo parque nos mesmos finais de semana. O assunto que tratamos nesta pesquisa parece mesmo um bom assunto para conversarmos com Elias, Gramsci e Durkheim. Vejamos como essa conversa sociológica poderia ocorrer com cada um deles, tendo em vista os dados coletados pela observação empregada nas nossas visitas ao Parque Barigüí, assim como nas incursões que realizamos pelas comunidades virtuais, e pela realização das entrevistas semi-estruturadas com caminhanes.

a) Pensando com Elias

Ao longo da investigação, estivemos observando os costumes de tribos urbanas, procurando registrar detalhadamente a maior quantidade possível de elementos que constituem a linguagem, o vestuário e as modalidades de ação que se perpetuam entre os caminhanes e entre os viliros no Parque Barigüí aos finais de semana. Também estivemos realizando entrevistas com indivíduos cujos costumes se alinhavam aos do inventário que havíamos reconstruído, sob a perspectiva de ganhar vias de acesso ao discurso de caminhanes e viliros ao passo que penetramos no mundo da linguagem e do simbolismo sem que os

dizeres fossem ingenuamente tomados como fornecedores de dados e informações factuais. Com essas atitudes investigativas, acreditávamos abranger uma compreensão que fosse capaz de descobrir como caminhantes e vleiros participam do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana, posto que, logo no começo da pesquisa, já havia fortes indícios de que a coabitação do parque ganhava complexidade e dinamicidade com o barateamento do preço da passagem de ônibus aos domingos a partir do ano de 2005.

A implantação da “tarifa domingueira” estimulou a locomoção e mobilidade de pessoas que residem em setores da cidade mais distantes do parque. Os representantes desses diferentes setores da cidade passaram a se encontrar de modo contínuo e regular a partir de uma distância uns dos outros cada vez mais estreita. Caminhantes e vleiros são posições sociais das quais os indivíduos que as ocupam conseguem formular dizeres, argumentações e explicações sobre como vivenciam a coabitação do parque junto de uma população notadamente heterogênea e diversificada de freqüentadores que, na maioria das vezes, nem aos menos se conhecem. Pessoas ou grupos de pessoas portadoras de diferentes códigos de conduta e padrões de linguagem passaram a entrar em contato com doses distintas de intimismo, proximidade e medo, dando origem a formas de entrelaçamento diferenciadas e numerosas, nas quais caminhantes e vleiros se encontram mergulhados, dando mostras de seus costumes, vestimentas e linguagens. Passados quase quatro anos desde a implantação da “tarifa domingueira”, o que focalizamos neste trabalho são as presenças de caminhantes e vleiros numa rede de interesses e iniciativas relacionadas ao lazer cujo resultado provisório consiste no atual estágio do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana.

Ligados uns aos outros regular e duradouramente, os freqüentadores (novos ou antigos) são instados a interpretar e avaliar as experiências de lazer no parque, as suas e as dos outros. Nesse sentido, caminhantes e vleiros estão engajados numa rede de ligações e vínculos humanos, em que ambos são simultaneamente produtores e receptores de avaliações e interpretações que alimentam a circulação de representações sobre as presenças de tribos urbanas no Parque Barigüí e os costumes que elas desempenham quando freqüentam esse espaço urbano aos finais de semana. Estamos diante de um quadro dinâmico de relações sociais que tende a se perpetuar no tempo (o final de semana) e no espaço (o Parque Barigüí em todo o seu complexo paisagístico): basta observa-lo do modo pelo qual observamos para perceber que a participação de caminhantes e vleiros no fenômeno de coabitação do parque suscita certas indagações sobre as ligações que se estabelecem entre determinadas pessoas quando elas se colocam na presença umas das outras ao longo de um processo em que indivíduos e grupos humanos entram em contato, se observam, vivenciam tensões específicas

e formulam representações sobre aqueles que os rodeiam. Nos seus aspectos mais gerais, essas indagações atingem o núcleo de preocupações que compuseram a agenda da sociologia de Norbert Elias.

Norbert Elias não se cansava de sublinhar a “arte de observar” como sendo uma estratégia para o acúmulo de poder nas sociedades aristocráticas de corte, uma vez que ela, a arte de observar, possibilitava ao cortesão francês do século XVIII desvendar os interesses embutidos nos gestos dos seus colegas de corte, com os quais disputava continuamente o favorecimento do monarca, de tal modo que ele, o cortesão, conseguisse modelar sua própria conduta na corte de acordo com o que sua percepção da etiqueta alheia conseguisse extrair em termos de informações sobre os interesses e sentimentos dos outros aristocratas com os quais coabitava. Nas palavras de Guillaume Coury, “... a arte de observar, citada muitas vezes por N. Elias, permite que a pessoa se domine ao dominar os outros” (COURY, 2001, p. 124). Com o estudo das relações de poder entre grupos aristocráticos na vida cotidiana da corte francesa, Norbert Elias conseguiu compreender o que ocorre com o comportamento de certas pessoas quando elas são instadas a se relacionar e conviver entre si durante um determinado período, partilhando os mesmos espaços de maneira duradoura. Para Elias, a sociedade aristocrática francesa consiste num tipo de sociedade que se reproduzia num determinado hábitat: a corte.

O hábitat serve como um espaço no qual os indivíduos sabem que vão reencontrar seus semelhantes, muito embora não os conheçam pessoalmente; ou então, que esses indivíduos vão se deparar com outros indivíduos, igualmente desconhecidos, com os quais não se identificam porque se percebem como sendo diferentes. No que se refere à investigação sociológica, o hábitat constitui o ponto para o qual o investigador deve remeter seu olhar caso queira observar a dinâmica dos relacionamentos humanos entre determinados indivíduos que, para reagrupar-se, permanecem num determinado lugar. O lugar abriga o contato entre aqueles que desejam se encontrar porque se assemelham, como também entre aqueles que não estavam acostumados a se encontrar, mas que agora passaram a se encontrar regularmente porque partilham da mesma frente de convívio nos mesmos finais de semana. Nessas situações de contato entre pessoas que se percebem como diferentes e entre pessoas que se percebem como semelhantes, o fortalecimento das fronteiras e a familiarização acelerada são processos que ocorrem constante e simultaneamente, ainda mais quando o ambiente do contato é transitório e fluído, considerando que os freqüentadores transitam continuamente para muitas direções diferentes dentro do mesmo hábitat: o parque. Nessas mediações concretas, que ocorrem sempre no mesmo hábitat, tais como aquelas que Elias estudou na

sociedade de corte, os indivíduos estão continuamente envolvidos numa espécie de mútua avaliação, porque, da maneira como eles se presentificam e se entrelaçam no hábitat, os indivíduos conseguem perceber as representações que outras pessoas lhes remetem, isto é, “... os indivíduos percebem no olhar dos outros quem são” (COURY, 2001, p. 144). Tão cabível para o presente momento da análise, essa discussão a respeito da reciprocidade entre representação e comportamento num espaço que estabelece rotinas de relações sociais é uma discussão que se integra à agenda da sociologia de Norbert Elias, com o qual prosseguimos no tête-à-tête.

Dada a possibilidade aberta pela expressão *tribos urbanas* para lançar uma luz contrastante sobre agrupamentos urbanos peculiares cujos costumes ganham visibilidade e notoriedade, de tal modo que, conforme o decorrer da investigação, conseguimos perceber que o processo de proliferação das tribos urbanas atinge um patamar em que a população de caminhantes e vileiros chega a constituir uma regularidade do fenômeno de coabitação do parque, uma vez que essas tribos urbanas abrangem indivíduos tipicamente encontrados no parque, com os quais nos deparamos insistentemente conforme nos colocamos nas mesmas condições sensoriais de alguém que frequenta o Parque Barigüí aos sábados e, sobretudo, aos domingos, quando a população de frequentadores se torna numerosa e diversificada, do que decorre que o entrelaçamento de vileiros, caminhantes e demais frequentadores vem se tornando cada vez mais ajustado, pressionando os indivíduos a ficar mais próximos uns dos outros, logo, mais prontamente perceptíveis pelos sentidos de cada um. Queremos dizer que os finais de semana se afiguram como episódios da vida cotidiana na cidade de Curitiba em que muitas pessoas repetidamente se enxergam a partir de uma distância tão mais reduzida quanto mais numerosa for também a multidão de frequentadores.

Ocorre que o contato repetitivo com essas tribos no parque consolida na mentalidade do frequentador uma expectativa de que vileiros se comportem de determinada maneira e que os caminhantes venham a se comportar de outra maneira. Essa expectativa se consolida, inclusive, com relação à presença constante de vileiros e caminhantes no Parque Barigüí aos finais de semana. Muito embora os indivíduos dessa ou daquela tribo que encontramos nos finais de semana durante os quais visitamos o parque não fossem sempre os mesmos, a coabitação junto ao vileiro e ao caminhante é algo que podemos prever com alguma convicção na medida em que acumulamos mais e mais visitas ao Parque Barigüí no final de semana. Quando visitamos repetidamente o parque, vileiros e caminhantes se tornam tipos sociais previsíveis para o desenrolar dos episódios dominicais de coabitação do parque. Sempre que nos dirigimos ao Parque Barigüí para realizar as nossas visitas, estávamos

bastante convictos de que encontraríamos vileiros e caminhantes por lá. Além do mais, sequer prevíamos que os caminhantes e os vileiros com os quais iríamos nos deparar poderiam não coincidir em nada com o arquétipo resultante da imagem psíquica do que seria um vileiro e um caminhante, que elaboramos conforme acumulamos um compósito de experiências sensoriais em relação a vileiros e caminhantes, tamanho o grau de previsibilidade que envolve o conjunto de costumes e sensações que vileiros e caminhantes experimentam enquanto coabitam o Parque Barigüí. E é assim que possuímos a convicção de que os vileiros e caminhantes que observaremos amanhã serão muito parecidos com os que observamos anteriormente. Vileiros e caminhantes são, portanto, tipos sociais bastante previsíveis, haja vista a permanência em larga escala das tribos no tempo (final de semana) e no espaço (Parque Barigüí).

Esse espírito de previsão das ações e de seus resultados, essa disposição para prever e controlar o fluxo dos acontecimentos, essa capacidade de ligar fatos e eventos em relações de causa e efeito que recuam e avançam para além do momento presente, quando rotinizada pela estabilidade da vida cotidiana, acarreta uma transformação na estrutura da personalidade individual que, por sua vez, implica numa mudança na maneira de encarar as pessoas. O termo *espírito de providência* foi cunhado por Elias (1993) para explicitar essa autocompulsão para levar em conta o que já aconteceu em momentos passados e o que ainda pode acontecer em momentos futuros sempre que tomamos uma decisão nas nossas vidas, aliada a uma modelação psicológica dos indivíduos capaz de provê-los de uma propensão semi-automática a prever os resultados de suas ações e regular o curso dos acontecimentos. O hábito de levar em conta o passado – o que aconteceu – e o futuro – o que ainda pode acontecer – traz profundas implicações para o convívio humano, dado que o comportamento e a personalidade das pessoas devem sofrer adaptações para lidar com essa preocupação com o que já ocorreu e com o que ainda poderá ou não ocorrer. Se o comportamento e a personalidade dos indivíduos sofrem transformações, suas representações sobre outros indivíduos sofrem alterações correspondentes. Essa mudança “civilizadora” na maneira de encarar os demais produz uma imagem mental mais rica em detalhes, mais desprovida de sentimentos à flor da pele:

E é exatamente nos círculos da vida na corte que se desenvolve o que hoje chamaríamos de uma visão “psicológica” do homem, a observação mais exata dos demais e de si mesmo em termos de uma série mais longa de motivos e conexões causais, porque é lá que o autocontrole vigilante e a ininterrupta observação do próximo figuram entre os pré-requisitos elementares para se preservar a posição social de cada um. Mas isso é apenas um exemplo de como aquilo que chamamos de “orientação para a experiência”, a observação dos eventos num nexos de interdependência que se alonga e alarga, começa vagarosamente a desenvolver-se no ponto exato

em que a estrutura da sociedade compele o indivíduo a controlar suas emoções passageiras e transformar ainda mais fortemente as energias da libido (ELIAS, 1993, p. 228).

Essa visão “psicológica” do homem é tomada por Elias como algo que se forma na cabeça das pessoas porquanto elas são obrigadas a observar atentamente tanto o próprio comportamento quanto o comportamento alheio, dado que elas são movidas pela necessidade de prever pelo cálculo as expectativas e opiniões que se formam sobre elas. Essa preocupação com relação à psique e ao comportamento alheios, da qual decorre a arte de observar, jamais termina por toma-los como aspectos da personalidade individual que se desenvolve isoladamente, como que desprovida de conexões com as circunstâncias operantes. O indivíduo tomado pelo olhar vigilante de outros indivíduos se afigura como um elemento “contextualizado”, ou seja, como um ser humano envolvido com outros seres humanos, como um indivíduo que, para ser compreendido, deve ser observado nas suas relações com outros indivíduos. Os detalhes do corpo são sintomas das circunstâncias que cercam esse corpo e que possibilitam, sob a lucidez da observação, compreendê-lo na relação com outros corpos.

Elias (1993) dizia que o jogo aristocrático era um jogo sério e melancólico justamente porque a força motriz desse jogo encontrava-se na sobriedade, na circunspeção, na languidez, na ponderação com que o aristocrata procedia nas suas conversas, intrigas, negociações, etc. A margem de variação entre os sentimentos mais alegres e os mais tristes deveria ser bem pequena, de modo que a vida cotidiana na corte não despertasse paixões arrebatadoras e incontroladas naqueles que a habitavam. Desvencilhados de sentimentos arrebatadores e paixões imperiosas, os aristocratas estavam em condições de realizar um esforço analítico fundado na observação cuidadosa dos seus pares. Tomado pela fúria ou arrebatados pela paixão, o aristocrata teria sérias dificuldades para enxergar o que se forma na cabeça dos demais aristocratas a seu respeito, porque, para Elias, a imagem que ele formularia sobre as outras pessoas seria uma imagem sensível, carregada de afetividade desmesurada, através da qual se aproximaria mais do desconhecimento do que do detalhamento dos pensamentos e interesses daqueles com os quais convive, uma vez que a concepção da referida imagem teria sido deturpada pela emotividade. A imagem psicologizada é aquela que passa pelo crivo do conhecimento minucioso e detalhado no momento de sua concepção: é a imagem que resulta do conhecimento porque representa o indivíduo conhecido pela minúcia dos seus gestos e pelos detalhes do comportamento. A imagem sensível – tomada por Elias como sendo o núcleo de alimentação das crenças – é aquela cujo formulador está possuído pelos seus próprios sentimentos: é a imagem que resulta do desconhecimento porque representa o

desconhecido, o enigmático, o incógnito. No primeiro caso, o da imagem psicologizada, o ímpeto de conhecer minuciosamente o que se forma na cabeça alheia incita a aproximação, a familiarização e o desejo do contato; no segundo caso, o da imagem sensível, a imperatividade das emoções à flor da pele incita o desconhecimento, a crença e o medo do contato. Segundo Elias (1993), desconhecimento gera estranhamento que, por sua vez, se faz acompanhar pelo sobressalto das emoções; e conhecimento gera familiarização que, por sua vez, se faz acompanhar pelo abrandamento das pulsões.

A perpetuação da proximidade entre vileiros, caminhantes e outros freqüentadores propicia condições sensoriais favoráveis para que eles consigam estabilizar dentro de si uma sensibilidade aguçada com relação às manifestações corporais fundadas pela linguagem, pelos gestos e pelas sensações de outrem, sejam eles diferentes ou semelhantes entre si. Essa sensibilidade dos freqüentadores para com as manifestações corporais no parque fomenta a formação de uma apuradíssima percepção, propensa a captar e registrar os detalhes mais sutis do comportamento, uma percepção aguçada para os aspectos mais minuciosos dos costumes de cada um. Essa percepção atenta para os detalhes do corpo, essa sensibilidade apurada com relação ao comportamento alheio, são desdobramentos da estrutura da personalidade humana atualizados pelo encontro com as tribos urbanas que, por sua vez, se repete a cada final de semana em que as pessoas decidem visitar o Parque Barigüí.

Muito embora a vida na corte não fosse nada pacífica, temos que os aristocratas mantinham contato diariamente porque procuravam se conhecer uns aos outros nas suas relações entre si, de tal modo que eles já estavam bastante acostumados com tudo aquilo que compunha a atmosfera da vida cotidiana da “boa sociedade”. Corte era sinônimo da monotonia porque o cortesão estava familiarizado com tudo o que acontecia ao seu redor e porque estava acostumado ao convívio com os seus semelhantes. Na sociedade de corte, o hábitat constitui o âmago da identificação. No Parque Barigüí, mais especificamente aos finais de semana, não são todos os freqüentadores que estão habituados a se enxergar, e nem sempre a imagem da tribo está desprovida de sentimentos arrebatadores, mesmo se ela é vista regularmente: nesse caso, o hábitat constitui o âmago da justaposição entre estranhamento e familiarização, ou seja, trata-se de um hábitat no qual se entrecruzam indivíduos que se identificam e indivíduos que se percebem como sendo diferentes, sendo que alguns deles já são bastante conhecidos pela multidão de freqüentadores, mas outros ainda são rodeados de mistérios e crenças, que terminam por despertar medo em outros freqüentadores.

Considerando que os freqüentadores repetidamente se deparam com vileiros e caminhantes a partir de uma distância bastante reduzida, que, em algumas ocasiões, chega até

mesmo a proporcionar o contato físico, o fluxo incessante do devir oportuniza um progressivo acúmulo de informações em termos de detalhes e minúcias sobre as pessoas que modelam suas formas de conduta, vestuário e linguagem tal como os vileiros ou os caminhantes freqüentemente o fazem. Um final de semana após o outro, através de meses e anos, o freqüentador do Parque Barigüí acumula um conjunto de informações sensíveis sobre caminhantes e vileiros que, articuladas umas às outras, implicam na formação de uma imagem psíquica razoavelmente detalhada e minuciosa sobre essas tribos. Todavia, para que consigamos apreender esse conjunto numeroso e detalhado de informações e saberes sobre o comportamento e a personalidade de outras pessoas com as quais coabitamos, não basta ocupar o mesmo espaço que elas ocupam ou permanecer mais junto delas num determinado período: é preciso ficar de olhos bem abertos para observar atentamente o que essas pessoas fazem e como fazem o que fazem quando se colocam na presença de outras pessoas.

Essas representações que vigoram num determinado hábitat – e que podem ser percebidas no olhar das outras pessoas – serão mais ou menos detalhadas, mais ou menos carregadas deste ou daquele sentimento, de acordo com o comportamento que os indivíduos asseguram para si no momento em que coabitam e, por conseqüência, se observam. As representações que vigoram no Parque Barigüí sobre caminhantes e vileiros devem ser pensadas nas suas correlações com os processos que resultaram na consolidação de padrões evidentemente urbanos de comportamento em público, tais como aqueles que reconstruímos com a fabricação dos inventários dos costumes das duas tribos urbanas estudadas. A adesão a um certo conjunto de costumes e experiências de lazer num espaço que estabelece rotinas de relações sociais e coabitação acarreta a produção e a estabilização de uma categoria social que passa a ser objeto de observação, discurso e interpretação. Posições sociais disponíveis provocam observação, discurso e interpretação que, com o fluir dos anos no calendário, colaboram para cristalizar e evidenciar os “tipos” sociais, dos mais previsíveis aos mais ocasionais para um determinado hábitat num determinado momento da vida cotidiana dos seres humanos.

Ainda que a observação das tribos urbanas tais como elas vivenciam experiências de lazer no parque aos finais de semana tenha sido algo imprescindível para a realização do presente estudo, Elias & Scotson (2000) chamam a nossa atenção para o obscurecimento do olhar sociológico que focaliza uma determinada configuração sem considera-la como resultado de um processo em que categorias sociais se entrelaçaram de modo amistoso ou hostil, dando origem a novas categorias que se colocaram numa relação de seqüência com as precedentes. O investigador que se debruça sobre uma determinada configuração social e

procura estudar as tensões que dela emergem corre o risco de obstruir as possibilidades de observação e, por conseguinte, de compreensão do problema que se decidiu investigar, porque relacionamentos e ligações humanas não surgem “do nada”, como se não houvesse nada que os antecedesse. Uma determinada configuração de relações sociais, um tecido formado pelas muitas ligações que as pessoas estabelecem entre si, não aparece onde antes existia o vazio. Uma configuração dá lugar a uma outra configuração na medida em que grupos existentes substituem e sucedem grupos preexistentes. Uma configuração dissolve-se em outra configuração. Por isso é que as tensões que rebentam num determinado momento da história das sociedades e que envolvem certos indivíduos ligados numa configuração hodierna são resultados em longo prazo de processos que conheceram os seus primeiros impulsos num passado distante, quando essa configuração e os indivíduos que dela fazem parte sequer existiam tal como existem nos dias de hoje. Para Elias, configurações hodiernas não são meramente estados, mas sim resultados atuais – muito embora provisórios, é certo – de processos colocados em movimento pelas tensões peculiares a indivíduos e grupos entrelaçados em configurações do passado. Assim é que Elias nos oferece a sugestão para ficarmos “de olho” nas configurações que antecederam a configuração que estamos estudando, e que são, por assim dizer, o seu nascedouro. Impelida por tensões que permeiam as relações entre as pessoas que dela faziam parte, uma determinada estrutura de relacionamentos humanos do passado se orientou para mudanças internas e, assim, para novas configurações tais como as que observamos na atualidade:

Um dos aspectos mais notáveis das abordagens atuais das relações estabelecidos-outsiders com conotações “raciais” é a frequência com que são conduzidas em termos de um problema do aqui e agora. A exclusão dos processos grupais de longo prazo [...] do estudo desse tipo de relação estabelecidos-outsiders tende a distorcer o problema. [...] Esse problema coloca prontamente em foco o longo processo durante o qual os grupos humanos se desenvolveram em diferentes partes da Terra, adaptaram-se a condições físicas diferentes e, mais tarde, após longos períodos de isolamento, entraram em contato uns com os outros, não raro como conquistadores e conquistados e, portanto, dentro de uma mesma sociedade, como estabelecidos e outsiders. Foi em decorrência desse longo processo de interpenetração, no qual grupos com diferentes características físicas tornaram-se interdependentes como senhores e escravos, ou ocupando outras posições com grandes diferenciais de poder, que as diferenças na aparência física passaram a ser sinais da pertença das pessoas em grupos com diferenças de poder, com pertenças diferentes e com normas distintas. Isso faz lembrar mais uma vez a necessidade de reconstituir o caráter temporal dos grupos e suas relações como processos na sequência temporal, caso queiramos entender as fronteiras que as pessoas traçam ao estabelecer uma distinção entre grupos a que se referem como “nós” e grupos a que se referem como “eles” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 46).

Pensando com Elias, poderíamos deixar de enxergar com clareza o modo como caminhanes e viliros participam do fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana se acaso desconsiderássemos os aspectos estruturais da formação da sociedade curitibana ao longo de um período significativo de sua história, que compreende a longa duração de que se revestiu a dominação etnoclassista dos africanos e seus descendentes pelos senhores de escravos. O longo período em que a sociedade curitibana foi uma sociedade dividida em castas consolidou barreiras que impediam o intercâmbio cultural entre pessoas com diferentes colorações de pele, sobremaneira entre brancos e negros, cada qual como partícipe das frentes de convívio e moradia destinadas às suas respectivas castas. Por quase quatro séculos, a população de pessoas brancas da cidade Curitiba resguardava seus próprios espaços de socialização, convívio e síntese, dos quais procurava-se descartar a presença dos africanos e seus descendentes. Assim como os demais rejeitados urbanos (prostitutas, boêmios, capoeiras, vagabundos, etc.) e desviantes de todo o tipo, a população de negros e mulatos recém-chegados das fazendas ocupava uma posição social de menor valor humano, compunha uma camada social de desprestigiados, de pessoas que não conseguiam “guiar-se a si mesmas”, do modo como se falava em Curitiba no final do século XIX. Quando observamos viliros brotando da periferia para vivenciar experiências de lazer no Parque Barigüí, devemos pensa-los como uma tribo urbana que se oferece aos olhos das pessoas como sendo uma posição social disponível no alvorecer do século XXI que possui certo grau de parentesco com as populações concebidas e tratadas como *outsiders* na sociedade curitibana durante aproximadamente quatro séculos de regime escravocrata. No longo período em que o monopólio da violência física e do gozo de livre iniciativa esteve firmemente centralizado pela casta formada pela população de pessoas brancas, consolidaram-se diferenciais de poder e prestígio entre pessoas que habitavam diferentes segmentos do tecido urbano de Curitiba, alguns dos quais concebidos como “sujos”, “degradados” ou “degenerados”, precisamente aqueles que remontam a periferia concentradora de pobreza da área metropolitana⁵⁹, o nascedouro da tribo dos viliros no começo do século XXI.

Indivíduos com diferentes colorações de pele, que vivenciam a coabitação do parque como caminhanes ou viliros nos dias de hoje, outrora compunham categorias sociais como escravos e senhores, negros e brancos. Num processo de longo prazo, as castas de pessoas segregadas umas das outras – porquanto se ligavam umas às outras como dominadores ou

⁵⁹ De acordo com Oliveira (2000), fundamentado nos dados populacionais fornecidos pelo IBGE (1990), a periferia da cidade de Curitiba concentrava aproximadamente 66% da população empobrecida da área metropolitana, sem contar algumas cidades vizinhas, como parece ser o caso de Piraquara, que apresenta elevados índices de violência e pobreza.

como trabalhadores cativos – se metamorfosearam em tipos sociais que coabitam espaços urbanos como o Parque Barigüí, por exemplo. A observação dos costumes e a análise dos discursos de caminhantes e vileiros foram enriquecidas com a compreensão da formação de Curitiba, colhida em Ianni (1988). Essa atitude investigativa colaborou para ampliar a nossa interpretação sobre o padrão de controle das emoções que caminhantes e vileiros apresentam nas suas respectivas experiências de lazer no Parque Barigüí aos finais de semana, uma vez que esse fator se afigura como decisivo para que caminhantes e vileiros possuam diferenciais em termos de prestígio e *status*. Os diferentes padrões de controle das emoções, embutidos no código de conduta de cada tribo, provocam a circulação de diferentes representações e regras de contato com relação ao caminhante e ao vileiro, porque o que foi dito sobre esses diferentes padrões e códigos de conduta ao longo do período em a sociedade curitibana foi uma sociedade de castas possui um grau de parentesco com o que ainda hoje se diz sobre eles.

Caminhantes e vileiros são duas tribos urbanas inseridas na configuração de freqüentadores do parque aos finais de semana, sem que os indivíduos adeptos dessas tribos mantenham entre si qualquer relação necessária de antagonismo ou conflito, dado que não fomos capazes de detectar quaisquer indícios que pudessem aguçar nossa sensibilidade para uma compreensão de disputas travadas entre caminhantes e vileiros seja no plano simbólico, seja no plano material. As entrevistas revelaram certos aspectos da insatisfação do caminhante com relação às aglomerações que permanecem na pista de Cooper, sejam elas quais forem. Por outro lado, o vileiro é mais um “tipo” que empreende e participa de aglomerações no parque, de maneira que os entrevistados não fizeram qualquer menção sobre o possível incômodo gerado especificamente pela presença dos grupos vileiros. Não focalizamos nossa atenção na coabitação do caminhante com o vileiro no Parque Barigüí aos finais de semana porque, se assim fosse, enxergaríamos muito pouco porque não há quase nada para ser enxergado sobre isso. Por isso é que preferimos voltar nossas observações para os costumes que caminhantes e vileiros desempenham enquanto freqüentam o Parque Barigüí aos finais de semana, haja vista as possibilidades abertas pelo exame dos costumes e da linguagem para chegarmos ao entendimento da inserção e permanência das tribos urbanas na estrutura dos relacionamentos e dos contatos que sobrevêm ao fenômeno de coabitação do parque nos dias de hoje.

Caminhantes e vileiros não gozam dos mesmos regimes de inserção e códigos de conduta nas situações de desfrute do lazer no parque, como também não produzem os mesmos efeitos sobre a configuração da qual participam nem provocam as mesmas reações entre os freqüentadores na medida em que ganham volume e agregam visibilidade às suas respectivas

presenças, muito embora ambas as tribos constituam parcelas significativas da população de freqüentadores do Parque Barigüí. Entre as duas tribos, existem diferenciais de poder e prestígio que resultam dos diferenciais de civilização, no sentido factual do termo, tal como ele se apresenta em Elias (1993), ligado à formação do autocontrole e da estrutura de personalidade do indivíduo civilizado nas sociedades ocidentais em que os monopólios de tributação e do uso legítimo de violência física ampliaram a extensão de espaços sociais pacificados, nos quais a resolução das disputas e conflitos não resulta necessariamente em derramamento de sangue e as emoções das pessoas variam dentro de uma faixa de oscilação entres picos e vales emocionais cada vez mais estreita. Os padrões de controle das emoções e os códigos de conduta arrolados ao longo desta dissertação são indicadores significativos para que possamos emitir um parecer sobre as relações entre autocontrole, personalidade e poder presentes na participação de caminhantes e vileiros nos diferentes episódios que compõem os finais de semana no Parque Barigüí.

Os caminhantes constituem uma tribo cujo código de conduta prescreve uma modelação mais cuidadosa do comportamento associada a um controle mais firme, regular e contínuo das variações emocionais. Os cuidados com a postura, a manutenção do ritmo respiratório e a constante atenção para com as tecnologias de medição compõem um quadro de costumes que esboçam o autodomínio envolvido na realização da caminhada. O caminhante se desloca pela pista de Cooper exibindo um padrão de comportamento que denota o esforço relegado ao cultivo do *self*, ao condicionamento do corpo, ampliando suas próprias potencialidades corporais. Os resultados da caminhada foram alvo de interpretação na etapa em que nos dedicamos à Análise de discurso, e eles foram representados como sensações de bem-estar e/ou como beneficências que colaboram para o ajustamento de processos biológicos, como a circulação sangüínea e a respiração, responsáveis pela preservação da vida (*bio*). Prever e controlar os eventos relacionados ao corpo constitui um princípio do código de conduta caminhante, que confere eficácia ao modo de tratar o *self* instituído pelos caminhantes como um recurso empregado para administrar, racionalizar e regular o decurso da própria vida e a promoção do próprio bem-estar. Alcançar o condicionamento do corpo está entre os compromissos estabelecidos pelo caminhante consigo mesmo para cumprir o mesmo acordo traçado entre os habitantes da modernidade e a categoria médica: a livre iniciativa do corpo que caminha é a moeda com a qual se paga pela felicidade, pela normalidade, pela auto-estima. As limitações e os esforços associados ao cultivo do *self* previsto pela caminhada são compensados pela satisfação regular das necessidades do caminhante: restabelecer a normalidade do corpo com o aumento da

circulação, livrando-se, assim, da sujeidade, da poluição, das tensões negativas advindas da parcela da vida cotidiana em que o corpo não se movimenta, não se exercita, não circula (o sangue, o oxigênio, o corpo). O estado de solidão caminhante resulta de uma inclinação para o isolamento sensitivo, para a regulação mais íntima das sensações através da fruição de uma caminhada solitária, sossegada, calma, desprovida de sobressaltos ou imprevistos. O caminhante se torna, então, o grande orquestrador do funcionamento do próprio corpo, o regente dos processos circulatórios e do desfrute de sensações agradáveis, ambos associados à experiência da caminhada no Parque Barigüí aos finais de semana. O cultivo do *self* é efetuado a partir do funcionamento de instâncias conscientes do autocontrole dos caminhantes, uma vez que é o próprio caminhante quem delibera por dedicar-se aos cuidados consigo mesmo, cuidados relacionados ao condicionamento das possibilidades de circulação do corpo, do que resultaria a preservação da vida.

O maior rigor no controle das emoções implicado na experiência da caminhada, associado às estratégias dos caminhantes em busca de episódios silenciosos e calmos de freqüentação do parque, resulta na maior circunspecção, tranqüilidade e beneficência implícitas na parte tomada pelos caminhantes no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana. O comportamento dos caminhantes lhes assegura condições propícias para a realização de objetivos e necessidades associados à auto-estima e ao amor-próprio de cada um deles. O orgulho de si e o autocondicionamento estão ligados numa relação de reciprocidade: quanto mais condiciono o corpo, quanto mais cultivo o *self* e preservo a *bio*, maiores são as possibilidades de extrair satisfação e orgulho do vigor e das virtudes corporais que possuo; quanto mais possuo vigor e virtudes corporais, mais apto estarei a condicionar o corpo, a cultivar o *self* e preservar a *bio*. A experiência da caminhada está associada ao autodomínio, aos bons modos e aos costumes mais moderados, o que, para Elias & Scotson, colabora para a ampliação das chances de obtenção e acúmulo de prestígio e carisma dos indivíduos que desfrutam de experiências como essa:

[...] sob alguns ou todos os aspectos, seu código exige um nível mais elevado de autodomínio; em situações específicas ou em todas, prescreve um comportamento mais firmemente regulado, associado a uma previdência maior, maior autodomínio e costumes mais refinados, e provido de tabus mais elaborados. [...] Os princípios relativamente mais rigorosos são apenas uma das formas de autocontrole socialmente induzido, dentre muitas outras. As boas maneiras são outra. Todos eles aumentam as chances de que um grupo superior se afirme e mantenha seu poder e superioridade. Numa configuração apropriada, os diferenciais de civilização podem ser um fator importante na criação e perpetuação de diferenciais de poder [...] (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 170).

Os viliros constituem a tribo que possui o código de conduta mais passível de reprovação ou condenação dentre as tribos urbanas focalizadas neste estudo. Em suma, os viliros são os potenciais *outsiders* do Parque Barigüí, ou seja, são aqueles recém-chegados cujas orientações morais e padrões de comportamento ferem a sensibilidade e o gosto dos demais freqüentadores ou, pelo menos, daqueles que residem nas proximidades do parque, como foram os casos de alguns caminhantes entrevistados. A personalidade do viliro se mostrou mais pronta para saltar bruscamente: 1) de uma agitação extasiada e catártica vivenciada enquanto aglomeração poligrupal; 2) para um silenciamento frustrante e impeditivo sofrido pela ação da Guarda Municipal e pelo olhar de desprezo de certas pessoas; 3) ou, então, para a tranqüilidade e o contentamento daqueles que acabaram de “fumar um”, “buscar um béra” e “dar um rolê”. No caso dos viliros, percebemos que os estados emocionais variam bruscamente entre sentimentos díspares, oscilando velozmente entre fúria e silenciamento, agitação e tranqüilidade, êxtase e calma.

Aliado a isso, existe o fato de que os viliros fornecem evidências corporais e verbais acerca de sua proveniência urbana, associada à periferia, ao tecido urbano que concentra a maior parcela da pobreza de Curitiba e da região metropolitana. É bem provável que o vestuário tipicamente adotado por pessoas que apreciam *hip hop* e/ou *rap*, as decisões práticas adotadas pela tribo (“fumar um”, “buscar uma béra” e “dar um rolê”) e os cânticos em alto e bom som entoados pelos viliros aos domingos pelos meandros do Parque Barigüí tenham sido vivenciados por certos freqüentadores como manifestações de um incômodo contínuo, de uma perturbação dominical, de uma poluição da paisagem do parque aos finais de semana. O desajustamento e a imoralidade associados à presença dos viliros no Parque Barigüí são disponibilizados pelo discurso depreciativo como efeitos do sentido de degenerescência atribuído ao longo de aproximadamente quatro séculos aos negros, mulatos, boêmios, prostitutas e demais desviantes urbanos que residem na periferia da cidade. A presença do viliro no Parque Barigüí aos finais de semana é uma presença que envolve agitação, transgressão, embriaguez e aglomeração, assim como também envolve a presença marcante da periferia, da favela, da vila.

As tribos urbanas delimitadas para o presente estudo apresentaram códigos de conduta e personalidades-*status* tão díspares entre si que poderíamos pensa-las como diametralmente opostas em termos de sentido das experiências de lazer de caminhantes e viliros no parque. Se os caminhantes exibem uma conduta englobada pelo cultivo do *self*, agregando circulação e condicionamento ao corpo, os viliros, por sua vez, exibem uma conduta voltada para o ornamento do corpo e para o gozo de sentimentos lícitos e sensações proibidas. Os viliros

marcam presença sobremaneira aos domingos, no período da tarde. Os caminhantes se fazem presentes ao longo de todo o final de semana, nos períodos da manhã e da tarde – muito embora tenhamos detectado uma concentração acentuada de caminhantes no período da manhã, até o começo da tarde. Os caminhantes são mestres na arte de exercitar o corpo, os vileiros são mestres na arte de enfeita-lo. O discurso do caminhante se afigura como um discurso racionalizado, uma vez que os entrevistados caminhantes formularam expressões e argumentos para nos convencer de que a caminhada é uma experiência benéfica, ou seja, o discurso caminhante é um discurso em que o sujeito-entrevistado articula relações de causa e efeito entre noções de procedência científica e filosófica para convencer e persuadir o sujeito-entrevistador de que a caminhada é uma experiência válida e positiva, porque contribui para o cultivo do *self* no sentido do avigoreamento, do condicionamento, da purificação. Por sua vez, o discurso do vileiro se afigura como um discurso igualmente persuasivo, uma vez que os vileiros entrevistados emitiram formulações em meio as quais eles criaram ocasião para dizer sobre os costumes da sua própria tribo sob um prisma favorável e vantajoso, assim como para dizer sobre as barreiras e dificuldades com as quais vileiros se deparam quando procuram se insinuar por certas frentes de convívio e de produção. Quando caminhantes e vileiros vão ao parque nos finais de semana, levantam-se diferentes barreiras e canais de integração em face de ambas as tribos urbanas que se somam desigualmente ao conjunto de freqüentadores do Parque Barigüí.

Temos que o presente estudo aliou dois “tipos” como que opostos em termos de costumes e representações, posto que as preocupações mais cruciais e os desejos mais intensos do vileiro não se harmonizam com as preocupações e dos desejos do caminhante, posto que as ambições e normas chegam até mesmo a ser inconciliáveis em muitos aspectos. Providos de costumes e representações tão diferentes, caminhantes e vileiros tendem a ser diferentemente encarados pelos demais freqüentadores, haja vista as diferentes maneiras através das quais os olhares reagem em face da presença de cada tribo: os caminhantes seduzem os olhares, ávidos pelo contato visual com a beleza dos corpos exercitados e aformoseados; os vileiros provocam olhares de repugnância e reprovação de algumas pessoas, assim como outras desviam os seus olhares para evitar o contato visual com os *outsiders* da periferia, os degenerados urbanos. Corpos cultivados e corpos poluídos se julgam e são julgados como “superiores” e/ou “inferiores” em muitas sociedades humanas, o que nos induz a pensar com Elias & Scotson (2000) sobre grupos que são percebidos como “inferiores” e grupos que se julgam “superiores”.

Para Elias & Scotson, aqueles que são considerados “inferiores” costumam a perder o autocontrole precisamente nas situações em que aquelas pessoas que se julgam “superiores” são treinadas desde a infância para preservá-lo, do que decorre que os primeiros (os “inferiores”) infringem tão profundamente as normas sedimentadas entre os últimos (os “superiores”), de tal modo que, para os primeiros, se impõem barreiras e se levantam hostilidades, que terminam por reduzir as possibilidades de sucesso e até mesmo de sobrevivência daqueles que são considerados “inferiores”, e, para os últimos, a autodisciplina, a circunspecção e a coesão grupal lhes facilitam a comunicação entre seus semelhantes e lhes fornecem uma espécie de insígnia social, que exprime o elevado valor que aqueles que se julgam “superiores” atribuem ao seu próprio comportamento:

Num ambiente relativamente estável, o código de conduta mais sofisticado e o maior grau de autocontrole costumam associar-se a um grau mais elevado de disciplina, circunspecção, previdência e coesão grupal. Isso oferece recompensas sob a forma de status e poder, para contrabalançar a frustração das limitações impostas e da relativa perda de espontaneidade. Os tabus compartilhados e o comedimento característico reforçam os laços que unem a rede de “melhores famílias”. A adesão ao código comum funciona, para seus membros, como uma insígnia social. Reforça o sentimento de inserção grupal conjunta em relação aos “inferiores”, que tendem a exibir menor controle nas situações em que os “superiores” o exigem. As pessoas “inferiores” tendem a romper tabus que as “superiores” são treinadas a respeitar desde a infância. O desrespeito a esses tabus, portanto, é um sinal de inferioridade social. Com freqüência, fere profundamente o sentimento de bom gosto, decência e moral das pessoas “superiores” – em suma, seu sentimento dos valores afetivamente arraigados. Desperta nos grupos “superiores”, conforme as circunstâncias, raiva, hostilidade, repulsa ou desdém; enquanto a adesão a um código comum facilita a comunicação, infringi-lo cria barreiras (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 171).

O medo das aglomerações e, especificamente, o medo das aglomerações de vileiros favorece o surgimento de barreiras e regras de não-contato por intermédio de hábitos mentais profundamente arraigados desde muitos séculos atrás, num processo de longo prazo – no verbete de Norbert Elias – em que certas pessoas participaram de fenômenos de coabitação duradouros ou ocasionais com outras pessoas que possuíam entre si diferenças e semelhanças em termos de normas de conduta e sinais corporais, em termos de coloração da pele e demais traços físicos racializados, o que lhes implicava a segregação das frentes de convívio freqüentadas por pessoas inseridas e encerradas em castas distintas.

Pensando com Elias, o discurso depreciativo que circula na *Internet* exprime resquícios de sentimentos de medo de degradação da paisagem do parque, sentimentos ligados ao contato mais estreito e duradouro num habitat agradável e purificador com jovens e adultos (vileiros ou não) que trazem em seus corpos a inscrição de sinais e marcas percebidas como

sintomas de poluição, como indícios sobre suas origens suburbanas, aquelas fartamente ocupadas há pouco mais de um século por negros e multados cujas personalidades-*status* encontram inspiração e motivação num sedimento simbólico sobre a degenerescência *sui generis* de africanos e seus descendentes acionado pela memória discursiva sobre a presença dos *outsiders* na órbita urbana de Curitiba. Firmemente sedimentado pelo período em que os senhores de escravos controlaram a vida dos escravos ao passo que procuraram também interpretar e legitimar esse controle etnoclassista pelas vias do discurso, essa memória discursiva articula e semantiza o acervo de proposições e concepções mais gerais sobre degenerescência que circulam inadvertidamente no discurso depreciativo do internauta, elaboradas e calcadas na mentalidade de cidadãos descendentes de senhores de escravos e trabalhadores livres ao longo de aproximadamente quatro séculos nos quais vigorou o regime escravocrata em Curitiba⁶⁰.

Quando esmoreceram as barreiras jurídicas que se antepunham à coabitação de indivíduos brancos com africanos e descendentes, a margem de mobilidade socioespacial de negros e mulatos, habitantes dos bairros de periferia e demais rejeitados urbanos (indivíduos correntemente encarados *outsiders*) ampliou-se consideravelmente. Com Ianni (1988) aprendemos sobre como a iminência da possibilidade de um contato mais estreito com indivíduos tidos como degenerados urbanos feriu a sensibilidade de pessoas brancas que compunham o tecido urbano de Curitiba no final do século XIX, reavivando e atualizando o consenso depreciativo sobre os elementos de degenerescência e imoralidade que compunham a estrutura de personalidade dos *outsiders* que habitavam a periferia da cidade. Esse consenso que legitimava o controle repressivo do comportamento público de africanos e seus descendentes seria herdado pelos cidadãos que haveriam de coabitar nas frentes de convívio (tais como parques, praças, escolas, ônibus, etc.) que resultaram das transformações relacionadas aos “arrancos” de urbanização e industrialização da cidade de Curitiba no decorrer do século XX.

Na segunda metade do século XX, os habitantes de Curitiba – tanto os descendentes de senhores de escravos e trabalhadores livres quanto os descendentes da escravaria – começaram a ser providos de uma extensa superfície de espaços urbanos, muitos deles

⁶⁰ Sobre esse ponto, para que restem dúvidas quanto às evidências empíricas que suscitam as nossas reflexões, levamos em conta as constantes menções aos sentimentos de repugnância e desagrado ocasionados pelo contato dominical mais estreito com indivíduos percebidos como remanescentes de grupos subalternos, com os quais não se deve coabitar. Conforme exploramos o sítio virtual do *orkut*, não foram raros os momentos em que nos deparamos com depoimentos como os seguintes: “... *O povo desce o morro no domingo! Hehehe! Nem pensar em me ver no Barigui domingo!*”; “*o que vcs acha daqueles maloquero que vão com suas ‘minas’ no parque no domingo a tarde!?!?! ou aquelas empregada separada que vão no parque a procura de um cara metade?*”.

repletos de vegetação, como os parques, praças e bosques. A beleza da paisagem de Curitiba provocada pela reforma urbana que atravessou a segunda metade do século XX tornou-se uma fonte de prestígio e *status* para a imagem da cidade e um fator positivo para a auto-avaliação daqueles que se orgulharam de residir naquela que seria reconhecida como cidade ecológica, cidade-modelo, cidade que possui elevados índices de qualidade de vida. De acordo com Oliveira (2000), a implantação de espaços urbanos durante a administração municipal de Jaime Lerner na década de 1970 foi acompanhada de ampla propaganda dos órgãos públicos que reforçava o orgulho que o cidadão deveria possuir de sua cidade, o apego ao lugar como fonte de auto-estima do cidadão:

Promover a “integração do homem à cidade”, fazer com que “o cidadão tivesse orgulho de sua cidade”, integrar “o homem no projeto de revitalização dos valores tradicionais da cidade”, fazer “de cada curitibano um urbanista” e fazer uma cidade “humana” eram objetivos recorrentemente colocados pela elite do planejamento. Assim, a criação de um leque de oportunidades de cultura e lazer, utilizando ao máximo os equipamentos disponibilizados pela reforma urbana, além da política de preservação do patrimônio histórico, foram instrumentos acionados recorrentemente pelos administradores para a consecução desses objetivos (OLIVEIRA, 2000, p. 56).

A auto-estima do cidadão associada ao prestígio da cidade no cenário nacional e internacional propiciou a consolidação de uma imagem de Curitiba como sendo uma cidade marcada pelo patrimônio histórico dos imigrantes alemães, poloneses, italianos e outros europeus de um modo geral. Descendentes daqueles que durante o regime escravocrata podiam ocupar e circular livremente pelos espaços urbanos de Curitiba elaboraram políticas de cultura e preservação do patrimônio histórico que, com a reforma urbana fomentada a partir da década de 1970, impregnaram o imaginário do cidadão sobre a sua cidade com celebrações e rituais que revivificam e atualizam a memória de imigrantes europeus, apagando e desatualizando a memória de africanos e seus descendentes:

Não é preciso muito esforço para se perceber que o essencial da política de patrimônio histórico e de promoção de atividades culturais se remetia recorrentemente a uma parte específica da memória e da cultura imigrante. Essa parte era aquela de origem européia, notadamente daquela onde se originou a elite dirigente do período. Claro que a celebração dos valores alemães, poloneses e italianos – os mais privilegiados pela política vigente – também fazia parte, indiretamente, do projeto de “modernização” urbana, pela associação recorrentemente feita na cultura nacional entre progresso e imigração européia. Cabe destacar que esse esforço de celebração dos valores das etnias mencionadas continua rendendo lucros, haja vista a sua importância na veiculação da imagem da cidade como “européia”, de “primeiro mundo”, etc. (OLIVEIRA, 2000, p. 56).

Com o fortalecimento do sentimento de orgulho do cidadão pelo *status* de sua cidade, é possível que também tenham adquirido força e volume as correntes de opinião de pessoas que concebem a perpetuação da presença dos *outsiders* (vileiros, empregadas domésticas, boêmios, favelados, imigrantes, etc.) como algo que polui, que deturpa, que coloca em risco a bela e agradável imagem que os antigos residentes possuem de Curitiba e que os antigos freqüentadores possuem do Parque Barigüí⁶¹. No decorrer do século XX, os efeitos da urbanização e da industrialização de Curitiba se tornaram mais visíveis. A implantação do sistema público de transporte coletivo favoreceu a mobilidade social entre os diferentes setores da cidade e a dinamização do fluxo de diferentes freqüentadores nos espaços urbanos, ampliando as possibilidades de contato prolongado do cidadão com indivíduos e grupos percebidos como desviantes, os *outsiders* provindos da periferia de Curitiba e região metropolitana. A coabitação periódica e duradoura junto das aglomerações que preenchem a paisagem do Parque Barigüí aos domingos aguçou a sensibilidade de caminhantes que vêm freqüentando o parque há mais de duas décadas, especialmente aqueles que residem nas proximidades do parque e que se acostumaram à coabitação com poucas pessoas e com pessoas mais “distintas” ou mais bem “educadas” durante as suas caminhadas. Em estado de solidão caminhante, velhos freqüentadores do Parque Barigüí evitam o contato com as aglomerações, evitam a coabitação com populações recém-chegadas. Assim como as antigas famílias de Winston Parva, os antigos freqüentadores do parque “... viram-se diante do fato de que chegava um número maior de pessoas para se estabelecer em suas imediações e em seu seio, pessoas estas que, até certo ponto, tinham idéias, maneiras e crenças diferentes das que eram costumeiras e valorizadas em seu círculo” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 167).

Para Elias & Scotson, a ampliação das possibilidades de mobilidade social resulta no aguçamento da sensibilidade de antigos habitantes com relação ao orgulho de si e do mundo em que vivem, de tal como que, em razão do contato mais estreito com habitantes recém-chegados, desenvolvem sentimentos de angústia diante da ameaça que coloca em risco sua felicidade e estabilidade. Nas sociedades providas de grande mobilidade social, é comum que

⁶¹ A representação do espaço urbano de cidades grandes como zona de perigo ou fonte de medo circula largamente em meio aos noticiários dos meios de comunicação de massa e encontra eco no discurso depreciativo do internauta que lida mais regularmente com episódios de transgressão das leis, que se vê as voltas com a presença mais constante de *outsiders* em frentes de convívio anteriormente segregadas e que interpreta esses eventos como sendo fatores resultantes da chegada de populações imigrantes em Curitiba, atraídas pelas oportunidades crescentes de emprego geradas pela industrialização da área metropolitana, assim como seduzidas pela bela paisagem urbana da cidade. Dentre os depoimentos mapeados, sobressaem-se os seguintes: “*Vejam só o caso do Rio de Janeiro. Espero que os Curitiba se cuidem para que o mesmo não se repita*”; “*Toda essa onda de vandalismo começou depois que fizeram muita propaganda da cidade, por sua qualidade de vida. Resultado, Curitiba acabou atraindo incrível número de imigrantes, provenientes dos mais diversos buracos do país.... O mesmo se passa hoje com a França*”.

os estabelecidos sintam que suas fontes de prestígio e auto-estima vêm se esgotando devido à coabitação com *outsiders*, recém-chegados aos quais foi atribuída a culpa pela degradação moral e/ou material das frentes de convívio disponíveis pelo tecido urbano. É como se os novos freqüentadores de um determinado lugar não fossem capazes de prove-lo do mesmo brilho e do mesmo prestígio com os quais os antigos freqüentadores foram capazes de marca-lo. Baixas na auto-estima dos estabelecidos em decorrência do contato com *outsiders* foram captados por Elias & Scotson como um mecanismo fundamental da existência humana numa comunidade fraturada ao meio, uma regularidade que provocou a atenção de Elias & Scotson para o funcionamento das relações de poder entre antigos moradores e recém-chegados em Winston Parva:

Os recém-chegados que se fixaram no loteamento foram vistos como uma ameaça a essa ordem, não porque tivessem qualquer intenção de perturba-la, mas porque seu comportamento levava os velhos residentes a achar que qualquer contato estreito com eles rebaixaria seu próprio status, que os arrastaria para baixo, para um status inferior em sua própria estima e na do mundo em geral, e que reduziria o prestígio de seu bairro, com todas as possibilidades de orgulho e satisfação que lhe estavam ligadas. Nesse sentido, os recém-chegados foram vividos como uma ameaça pelos antigos moradores. Em ordens sociais de extrema mobilidade, é comum que as pessoas sejam extremamente sensíveis em relação a tudo o que possa ameaçar sua posição. É comum que elas desenvolvam angústias ligadas ao status (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 167).

O contato contínuo e duradouro entre caminhantes, vileiros e demais freqüentadores provocou a deflagração de um jogo de acusações, de insinuações ligadas à auto-estima e ao orgulho próprio dos membros de ambas as tribos urbanas. As entrevistas e os registros textuais do *orkut* serviram para atestar essa vinculação entre auto-estima/carisma do “tipo” e desonra de algum outro “tipo”. O vileiro ganha orgulho de si na medida em que produz um discurso que confirma e atualiza a grandeza dos costumes da tribo, enaltecendo os seus membros como pessoas que “*tem atitude*”, “*hulmildade*”, “*vida loka*” ou coisas do tipo. Aliada a essa memória discursiva que expressa o elevado orgulho de si, ou seja, a auto-estima do vileiro, co-existe a memória discursiva que expressa a desonra alheia, o descrédito de um grupo que lhe cerca na condição de rival, depreciando indivíduos percebidos como desprovidos de qualidades como “*atitude*”, “*coragem*”, “*loucura*” e “*humildade*”, indivíduos recorrentemente citados como o “*playboy*”, os “*inveja*”, os “*boyzinho*”, os “*comedinha*”, dentre outros. “A mesma necessidade de confirmação ou ascensão do próprio valor coletivo se expressa nos esforços, por meio de palavras e atos, de destacar as vantagens do próprio grupo e as falhas dos outros” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 211). Por sua vez, o caminhante ganha orgulho de si na medida em que está convencido e consegue convencer outras pessoas

de que a caminhada é uma experiência de lazer racionalmente adotada e vivenciada, através da qual se consegue preservar a própria vida e promover o próprio bem-estar, colocando a si próprio num patamar tendencialmente elevado de purificação, condicionamento e aprimoramento do corpo. Assim sendo, o caminhante deixa implícito em seu discurso a imagem depreciativa do que seria a sua contrapartida, merecedora de descrédito, porque remonta aqueles indivíduos que não são capazes ou que até mesmo não desejam purificar, condicionar ou avigorar seus próprios corpos, aqueles corpos estacionários e providos de pouca mobilidade, corpos que poluem o próprio sangue porque não possuem o hábito de fazê-lo circular e de condicioná-lo, aqueles indivíduos providos – simbólica e/ou materialmente – de sujidade e deterioração.

Tanto o vileiro quanto o caminhante elevam sua própria auto-estima às custas da desonra de outros “tipos”, do descrédito de pessoas cujos costumes se contrapõem e/ou obstruem a realização dos objetivos e a satisfação dos desejos que perfazem as personalidades dos membros de ambas as tribos. Vileiros e caminhantes constroem representações sobre os “tipos” que seriam as suas respectivas contrapartidas, os seus respectivos opostos, todos eles, em alguma medida, desonrosos, “inferiores”, merecedores de desconfiança ou descrédito. Os vileiros agarram-se mais nitidamente aos comentários depreciativos sobre os “tipos” que são as suas contrapartidas (o “*playboy*”, o “*boyzinho*”, os “*inveja*”, os “*hom*”, os “*comedinha*” etc.), comentários que procuram mostrar essas pessoas sob um prisma desfavorável, como sendo “tipos” desprovidos de certas qualidades que – segundo o discurso do vileiro colhido pela observação *in virtuale* – estariam sobrando aos próprios vileiros. Os caminhantes não possuem uma ligação tão afetiva como os vileiros possuem com aqueles que seriam a sua contrapartida, uma vez que estes podem ser deduzidos como não-dito implícito naquilo que foi dito pelo caminhante: corpos estacionários, providos de pouca mobilidade, incapazes e/ou desambiciosos de condicionar, avigorar e purificar o próprio corpo, o que podemos saber sobre eles a partir do discurso do caminhante deve ser procurado em expressões e dizeres que não fazem parte do enunciado, mas que, ainda assim, podem ser deduzidos como qualificativos diametralmente opostos aos qualificativos elogiosos que são agregados ao *self* pelo caminhante, oferecidos a si próprio como fontes geradoras de auto-estima. “A força da função vivificadora do sentimento de valor próprio se mostra na universalidade da tendência de elevar o valor do próprio grupo às custas do valor de outros grupos” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 212).

Caminhantes e vileiros caíram numa armadilha tramada pelos seus próprios discursos, que não são somente seus (cf. ORLANDI, 2001; PÊCHEUX, 1988). Essa armadilha consiste

no seguinte: quando caminhantes e vileiros tomam a palavra para defender sua própria honra ou para argumentar sobre como são elevados os seus valores e padrões, eles acabam defendendo a desonra alheia e argumentando sobre a “inferioridade” dos valores e padrões de outras pessoas. É como se, de alguma maneira, caminhantes e vileiros não conseguissem escapar da mesma cilada em que foram aprisionados os aristocratas franceses do século XVIII – estudados por Norbert Elias – que, tanto para manter-se quanto para ascender em suas posições na hierarquia de *status* da corte, acabavam se envolvendo em jogos de acusação e fofoca, através dos quais desprestigiavam a imagem daqueles com os quais competiam pelo favorecimento do monarca.

b) Pensando com Gramsci

Conforme as observações dos caminhantes chegavam ao poente, sentimos a necessidade de verificar o quão distante ou recente se afigura o recuo histórico que engloba o processo de integração dos caminhantes à paisagem do Parque Barigüí, uma vez que a sua implantação (no ano de 1972) comportava dentro de si a alocação de uma pista de Cooper que perpassava pelas áreas mais recônditas do parque, de tal modo que quem passasse pelo parque não conseguiria deixar de estabelecer contato visual com a pista. Esse indício sobre a fundação do parque como sendo uma fundação que propiciou a eclosão de costumes relacionados à caminhada é um indício que ganha relevância se pensarmos que a implantação da pista de Cooper “convidou” as pessoas para a realização de atividades que envolvam deslocamento e circulação justamente num momento histórico em que a caminhada começava a ganhar visibilidade e popularidade em escala nacional, devido à proliferação e à vulgarização dos saberes médicos relacionados ao condicionamento do corpo pelas vias do exercício físico, mediante a influência do Dr. Cooper no Brasil⁶². Recentemente, parece que o

⁶² No final do primeiro semestre do ano de 2008, efetuamos uma consulta junto ao sítio virtual do *Google*, que nos forneceu uma reportagem-capa do dia 26 de julho de 1972 na revista *Veja*, intitulada “*Os discípulos de Cooper*”. A *Veja* se pronunciou em relação à prática da caminhada como sendo um projeto de vida que estaria sendo religiosamente colocado em prática por todo o Brasil: brasileiros de diferentes cidades grandes – Curitiba foi citada como uma cidade em que a presença dos caminhantes seria marcante e marcadamente noturna – seriam indivíduos tendencialmente doutrinados pelas revelações do Dr. Cooper. De fato, a revista *Veja* coloca em circulação um conjunto de informações sobre a experiência da caminhada revelada pelo Dr. Cooper, sob a roupagem discursiva do que convencionamos designar de messianismo pela purificação do corpo, visto que a referida revista dissemina um discurso sobre o caminhante como sendo aquele devoto que se purifica pela “fé” nas revelações médicas do Dr. Cooper. Movido pela sua “fé”, o caminhante dedicaria algumas horas da sua semana e/ou do seu dia para cuidar do seu próprio corpo através das vias do exercício, conforme as revelações do Dr. Cooper, do que resultaria a cura de enfermidades, a solução de problemas e a purificação dos órgãos internos, tais como os pulmões, o coração, os músculos, as artérias e as veias. Ora, o que acabamos de dizer soaria demasiadamente jocoso se fosse o caso de não nos depararmos com as pistas com as quais nos deparamos. Na medida em que efetuávamos a leitura da reportagem, não raro observamos a emissão de dizeres que procuravam expressar a ação intelectual do Dr. Cooper através de categorias notadamente eclesiais e

condicionamento do corpo vem sendo associado à melhoria da qualidade de vida pelo discurso de médicos, professores de educação física, nutricionistas, fisioterapeutas, fisiologistas, etc., de tal modo que, hoje em dia, se torna quase impossível que alguém contradiga essa associação sem que esse alguém receba descrédito ou ostracismo como contrapartida da sua discordância em relação aos benefícios oriundos do trio nocional formado entre condicionamento, saúde e qualidade de vida.

Interpretando o discurso dos caminhantes e observando seus costumes, vislumbramos a formação de uma vontade coletiva relacionada ao cultivo do *self*, que se alinha ao discurso do homem que constrói a si próprio nos seus sucessos e nos seus fracassos: o *self-made man*. Por outro lado, o caminhante é o indivíduo que clinica o próprio organismo, que avalia o próprio estado de saúde, que regula a própria respiração e os próprios processos circulatórios, que mensura a própria frequência cardíaca, que cuida de si, de sua postura, de sua respiração, etc. O discurso do caminhante articula noções e proposições do campo das ciências naturais e da medicina de modo superficializado e desnaturado, assegurando finalidades médicas – a de curar o corpo, de preservar a vida, de recupera-la, etc. – ao próprio comportamento e às argumentações tão marcantes nos enunciados dos caminhantes entrevistados. Aos achados proporcionados pela observação *in loco*, somaram-se as interpretações ocasionadas pelo tratamento analítico dos dizeres emitidos pelos caminhantes nas situações de entrevista no Parque Barigüí aos finais de semana. O acúmulo de reflexões sobre a caminhada e os caminhantes ao longo da investigação se fez acompanhar de uma imersão nos escritos carcerários de Antonio Gramsci, assim como nas leituras de comentadores brasileiros, uma vez que foi precisamente com Gramsci que a “conversa” sociológica sobre os caminhantes rendeu bons resultados na medida em que nos fez pensar sobre possibilidades de combinação entre o liberalismo enquanto filosofia de “filósofos”, a concepção de corpo difundida por saberes médicos e biológicos, com os quais entramos em contato na medida em que nos confrontamos com intelectuais e instituições responsáveis pela irradiação desses saberes, e as concepções presentes em costumes e dizeres do caminhante em relação à própria caminhada no Parque Barigüí.

folclóricas, tais como “fundador e grande sacerdote dessa nova religião”, “mestre americano”, “iluminado Kenneth Cooper”, “mago do condicionamento físico” e “sumo sacerdote da religião aeróbica”. Esse rol de qualificativos associado ao Dr. Cooper é demonstrativo da maneira através da qual a revista travestiu o cientista médico de intelectual messiânico, religiosamente dedicado à purificação corporal dos povos pelas vias do exercício programado e racionalizado, em torno do qual se aglomera uma junta politécnica composta por médicos, fisioterapeutas, bioquímicos e professores de educação física que empregam seus ensinamentos e revelações.

Em seus escritos carcerários, especialmente aqueles intitulados como “História da filosofia”, Antonio Gramsci retoma alguns apontamentos sobre as insuficiências dos estudos em história da filosofia que se atenham tão somente à compreensão da história e da lógica das elucubrações filosóficas de filósofos profissionais ou especializados. De acordo com Gramsci (2001a), a filosofia de uma época histórica não é tão somente a filosofia dos filósofos especializados de uma determinada época histórica. Gramsci chama a nossa atenção para outros percursos da história da filosofia, nos quais se entrecruzam, se harmonizam e/ou se repelem: 1) as filosofias dos filósofos especializados; 2) as concepções filosóficas de grupos intelectuais mais restritos; 3) e as normas de vida e correntes de opinião e consenso de grupos sociais e/ou “tipos” comumente encontrados em cada uma das diferentes sociedades humanas:

A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela parcela das massas populares: é uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). [...] Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser “distinguidos”, em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções de grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um destes graus, ocorrem formas diversas de “combinação” ideológica (GRAMSCI, 2001a, p. 325-326).

A orientação metodológica para ficarmos “de olho” nas concepções colocadas em circulação corriqueiramente pelas normas de vida e correntes de opinião de segmentos das “grandes massas” serviu para que encarássemos o discurso e os costumes do caminhante no Parque Barigüí aos finais de semana como manifestações verbais e não-verbais que remontam uma versão contemporânea do sincretismo entre liberalismo e ciências naturais que vem sendo produzido desde o século XVIII. Pensamos que o sincretismo entre liberalismo, biologia e medicina serviu como condição de possibilidade para que as concepções, verdades e crenças relacionadas aos cuidados com o corpo adquirissem solidez e espessura cultural com o avanço da modernidade, uma vez que se tornaram as concepções, verdades e crenças que fornecem as linhas diretoras dos costumes e formulações discursivas do caminhante.

De acordo com Gramsci (2001a), as filosofias e concepções “espontâneas” de grupos sociais e “tipos” tendem a se harmonizar e se enredar às proposições e noções defendidas e difundidas por intelectuais que atuam como educadores desses grupos e “tipos” na medida em que permanecem continuamente vinculados a eles. O sincretismo resultante da fusão entre liberalismo e ciências biológicas no século XVIII pode ser pensado como sendo o produto da atividade de intelectuais e profissionais liberais que, em diferentes categorias e instituições,

foram capazes de formular e divulgar concepções biológicas e liberais, uma vez que essas duas tendências filosóficas e científicas não precisam necessariamente se combinar, se harmonizar, partilhar das mesmas verdades e noções ainda que em diferentes graus de formulação – a combinação entre liberalismo, biologia e medicina exigiu um longo esforço de divulgação, polêmica e convencimento entre intelectuais e entre intelectuais e grupos sociais ou “tipos” ao longo da Idade Moderna.

Para Gramsci (2001b), esse trabalho de hegemonia é necessário porque uma determinada filosofia não pode chegar a se transformar em filosofia de uma época histórica se acaso não houver pessoas e instituições cujo empreendimento esteja voltado para fazer com que aquela determinada filosofia (o liberalismo, por exemplo) se torne atrativa, confiável, convincente e inteligível para determinados grupos sociais e não para outros. Pode ser que intelectuais e grupos sociais estejam tão contínua e estreitamente sintonizados uns aos outros ao longo de um processo, que as concepções articuladas nessa vinculação recíproca e contínua adquirem solidez e espessura cultural na medida em que grupos sociais cada vez mais amplos *absorvem* essas concepções como norma de vida, como orientação moral, como fonte de inclinações comportamentais. Quando se realiza, essa absorção de uma concepção do mundo como concepção implícita na vida cotidiana de grupos sociais tende a amalgamar a concepção recém-absorvida às crenças populares, folclores e demais sistemas culturais previamente absorvidos, por mais profundas que tenham sido as transformações que ocasionaram a absorção de uma determinada concepção do mundo⁶³.

O liberalismo e a medicina serviram como fontes geradoras de noções, preocupações e opiniões que informam o discurso e os costumes do caminhante no Parque Barigüí aos finais de semana, uma vez que concepções de “circulação”, “saúde”, “vida”, “sangue”, “oxigenação”, “livre iniciativa”, “bem-estar”, “sentir-se bem” – largamente difundidas por economistas liberais, médicos e demais grupos intelectuais mais restritos que se preocuparam com a (re)definição dos espaços urbanos desde meados do século XVIII – organizam a emissão dos dizeres captados pelas entrevistas *in loco* com caminhanes. Na medida em que os reformadores urbanos sintonizaram-se às concepções médicas que ganhavam

⁶³ Por isso é que Gramsci (2001a) dizia que a concepção do mundo das classes populares é atravessada por um compósito heteróclito bizarramente constituído por fragmentos ideológicos que são também, como dissemos no capítulo de revisão teórica, fragmentos gnosiológicos, oriundos de religiões, teorias do senso comum, folclores, ditos populares, tradições nacionais e orientações morais que produzem seus efeitos e, conseqüentemente, interferem em diferentes episódios da vida cotidiana. Nos seus pronunciamentos à juventude russa, Lênin dizia que as pessoas que haviam feito a revolução socialista em seu país teriam sérias dificuldades de levar adiante o projeto de aperfeiçoamento da sociedade nascente, uma vez que essas pessoas haviam sido educadas numa sociedade do passado e que, por isso mesmo, elas haveriam de “carregar” consigo certos valores e concepções do “passado” para a vida cotidiana numa república que nascia sobre os escombros do czarismo.

confiabilidade e persuasão perante aos interesses dominantes nas posições de poder das sociedades-Estado ocidentais dos séculos XVIII e XIX, o sincretismo entre liberalismo (*self*) e biologia (*bio*) presente nas transformações dos costumes e das iniciativas estatais relativas ao convívio harmônico e saudável nas grandes cidades européias e americanas deflagrou o surgimento de espaços discursivos nos quais grupos sociais e “tipos” – tais como os caminhantes – conseguem possuir consciência de si (subjativam-se) como pessoas saudáveis porque se concebem como pessoas que cuidam de si, como pessoas que fazem o sangue circular e o corpo suar, como pessoas que se autocondicionam através da capacidade humana de prever e regular processos biológicos como a circulação sangüínea e a oxigenação do organismo.

O surgimento da relação entre caminhada, saúde e circulação (sangüínea e gasosa) só se tornou possível hoje em dia na medida em que, a partir do século XVII, os seres humanos deixaram de conceber as benesses e os flagelos do corpo como efeitos da vontade divina, para tomá-los como sendo fatores resultantes das ações que o indivíduo desempenha sobre si, o que acarretou, de certo modo, uma laicização da felicidade humana, em que o indivíduo formula suas próprias demandas, traça suas próprias metas e procura atingi-las através da racionalização de suas próprias estratégias. O discurso sobre a livre iniciativa – presente na figura do *self-made man* – harmonizou-se ao discurso sobre o cultivo do corpo como preservação da vida e condicionamento do organismo – presente na figura do médico – na medida em que, no século XVII, médicos e biólogos foram capazes de fornecer ao Ocidente uma concepção laicizada do corpo humano que seria aproveitada e atualizada nos séculos XVIII e XIX por economistas liberais, arquitetos, médicos e demais reformadores urbanos para legitimar as iniciativas estatais e demais ações políticas relacionadas à saúde dos cidadãos que habitavam as grandes cidades.

“Preservar a vida” e “promover o bem-estar” são ideais que compunham o discurso de médicos, economistas liberais, arquitetos e demais reformadores urbanos nos séculos XVIII e XIX, ocasionando a divulgação de descobertas, concepções e preocupações relativas à medicina preventiva que viriam a ser retomadas e atualizadas no século XX pelo discurso de médicos, professores de educação física, fisioterapeutas, fisiologistas e demais categorias de intelectuais especializados que – a exemplo do Dr. Cooper – se tornam capazes de convencer certos grupos sociais e “tipos” de que os cuidados com o corpo enquanto cultivo do *self* e preservação da vida (*bio*) são necessidades as quais cada pessoa deve responder e suprir. Nos séculos XX e XXI, a hegemonia dos ideais médicos relacionados à preservação da vida e promoção do bem-estar atingiu a mentalidade de setores da sociedade constituídos por

indivíduos que – assim como os caminhantes – são capazes de avaliar as próprias sensações e de se preocupar com o próprio estado de saúde e que, em razão disso, chegam até mesmo a desempenhar certas práticas voltadas para o condicionamento do corpo/organismo ao passo que são capazes de emitir um discurso provido de interpretações e concepções que legitimam e autorizam essas mesmas práticas. O percurso histórico percorrido pelos ideais de “preservação da vida” e “promoção do bem-estar” demarca um período ao longo do qual profissionais liberais e grupos intelectuais mais restritos (médicos, professores de educação física, pedagogos, fisioterapeutas, economistas, arquitetos, etc.) tornaram-se capazes de impregnar o mundo institucional e a vida cotidiana nas grandes cidades de sociedades ocidentais com aquele já mencionado sincretismo entre liberalismo, medicina e biologia, que assume a solidez das normas de vida presentes nos costumes e nos dizeres de grupos sociais e “tipos” que se dedicam ao condicionamento do organismo e à preservação da vida, como são os casos dos caminhantes que investigamos neste trabalho.

Nas entrevistas que realizamos, o médico está presente como posição a partir da qual se pode falar como aquele corpo capaz de prever e controlar o próprio funcionamento, que é o corpo-caminhante. Vimos como o liberalismo, a biologia e a medicina marcaram indelevelmente o discurso dos caminhantes entrevistados. Veremos a partir de agora como é que o liberalismo e a medicina harmonizaram-se num sincretismo que se afigurou como o cerne das primeiras correntes de opinião na modernidade que se preocuparam com a promoção de ações e medidas políticas no sentido da higienização, limpeza e melhoria da saúde humana através da remoção da sujidade, da poluição, da patologia pela ação do Estado e pela livre iniciativa dos corpos que circulam e respiram pelos espaços urbanos.

Até a publicação da obra “*De motu cordis*” em 1628, a concepção que tramitava pelo Ocidente, sendo afirmada pela categoria dos médicos, era a de que o grau de aquecimento do corpo seria provocado por um calor inato contido em diferentes graus nos diferentes indivíduos. Diferentes graus desse calor inato serviam de explicação para as diferenças entre as pessoas: se os homens e as mulheres possuem diferenças entre si, isso se deve aos diferentes graus de calor inato que homens e mulheres possuem dentro de si. De acordo com Sennett (2008), a tese do calor inato foi aceita pela ciência médica no Ocidente durante mais de dois mil anos, uma vez que ela teria orientado a concepção do corpo humano que imperava na Atenas de Péricles desde o século V a.C. Para os gregos antigos, o calor inato (*calor innatus*) era uma noção central da fisiologia humana, de tal modo que ela gerou efeitos sobre os costumes das pessoas daquele período, inclusive sobre aqueles costumes relacionados especificamente à nudez humana. Os corpos fortes eram concebidos como corpos quentes, e

que, justamente pela elevada quantidade de calor interno, eles não precisavam de roupas para regular seu próprio equilíbrio térmico:

A fisiologia grega justificava direitos desiguais e espaços urbanos distintos para corpos que contivessem graus de calor diferentes, o que se acentuava na fronteira entre os sexos, pois as mulheres eram tidas como versões mais frias dos homens. Elas não se mostravam nuas na cidade. Além disso, elas permaneciam confinadas na penumbra do interior das moradias, como se isso fosse mais adequado a seus corpos do que os espaços à luz do sol. Em casa, elas vestiam túnicas leves que as cobriam até os joelhos, ou, quando saíam à rua, linhos rústicos e opacos até os tornozelos (SENNETT, 2008, p. 32).

Observamos que as teses da fisiologia grega no século V a.C. articuladas pela noção de calor inato são demasiadamente fantasiosas e mitológicas para os nossos olhos, uma vez que nós, que vivemos o alvorecer do século XXI, estamos acostumados a conceber os eventos relacionados ao corpo humano a partir de uma representação elaborada pela ciência moderna, considerando que as teses concebidas como sendo teses “oficiais” são as teses científicas – a esse respeito, basta observar que o investimento estatal na produção de conhecimento e tecnologia se encontra voltado para o campo científico, e não para o campo mágico-religioso, por exemplo. Muito embora as concepções de corpo produzidas a partir das primeiras décadas do século XVII tenham sido aquelas que conseguiram um elevado potencial de convencimento junto a um determinado bloco histórico que, pela terminologia de Norbert Elias, poderíamos chamar de Ocidente, outras concepções do corpo humano ainda sobrevivem e, em certos momentos, conseguem gozar de certa credibilidade junto a uma determinada população.

Entretanto, aquelas concepções que se generalizam como “oficiais”, ou seja, aquelas concepções que, *grosso modo*, ditam as regras de uma época, são aquelas que fazem sentido para diferentes classes ou grupos sociais, e que se coadunam à base material da sociedade em questão. Eis que uma determinada concepção do corpo humano – aquela inaugurada pelas descobertas fisiológicas do Dr. Harvey – se generalizou por todo o mundo ocidentalizado, assumindo o *status* de tese oficial do Estado moderno, considerando que as descobertas de Harvey relacionadas à circulação do sangue seriam reconhecidas como verdades pela medicina moderna, abalando severamente a crença no calor inato, que se tornava arcaica para os padrões de conhecimento trazidos pela modernidade:

Em retrospecto, o que Harvey descobriu parece bastante simples: o coração bombeia sangue pelas artérias do corpo, recebendo-o das veias para ser bombeado. O fato desafiou a concepção de que o sangue corria pelo corpo aquecido e que corpos diferentes continham diversos graus de “calor inato” (*calor innatus*) – corpos masculinos, por exemplo, eram mais quentes que os femininos. Ao contrário da antiga teoria, Harvey acreditava que a circulação

é que aquecia o corpo, ocorrendo mecanicamente, isto é, “pela batida vigorosa do coração”, a grande máquina da vida; ele declarou que “o sangue é movimentado, tornado melhor, ativado e protegido do mal e do enfraquecimento” (SENNETT, 2008, p. 264).

A partir de Harvey, o corpo humano deixaria de ser oficialmente concebido a partir de obscuridades e crenças, como é o caso da noção de *calor innatus* na fisiologia grega. Menos afeito às crenças acerca do aquecimento corporal, Harvey descobriu que a corrente sangüínea seria geradora de calor do corpo humano: impulsionado pelo batimento cardíaco, o sangue seria distribuído e recolhido pelas diferentes partes do corpo através de artérias e veias. Mais ainda, Harvey aferiu que a movimentação contínua do sangue pelas veias e artérias serviria para melhora-lo, fortalece-lo e livra-lo de impurezas e enfraquecimento. A noção de condicionamento do corpo representa um modo de intervenção médica sobre o funcionamento cardiovascular a partir das descobertas seiscentistas do Dr. Harvey: se o fluxo do sangue pelas veias e artérias se afigura como sendo um processo de restauração e condicionamento do corpo, a circulação das pessoas pela cidade serviria para estimular o batimento cardíaco e, por conseguinte, o fluxo sangüíneo dos indivíduos urbanos, de modo a promover a melhoria das condições de saúde na vida cotidiana dos habitantes das cidades que se voltam, a partir do século XVIII, para facilitar a circulação e o deslocamento dos indivíduos.

Um corpo que respira e que se desloca livremente pela cidade, cujo sangue percorre suas veias, artérias e coração: essa representação do corpo humano passou a circular pelas principais cidades européias e norte-americanas na medida em que a revolução médica de Harvey atingiu em cheio as preocupações urbanísticas e o estilo de vida urbano a partir do século XVIII. O território da cidade tornou-se o território da locomoção humana, ou seja, do deslocamento livre dos corpos abundantes de oxigênio. A implantação de parques e jardins nas cidades como tentativa de implantar “pulmões urbanos”; a redefinição do tráfego urbano mediante a adoção de um sistema complexo de ruas e avenidas, cujas ramificações recobrem toda a cidade, através de palavras como “artéria” e “veia”; a criação de leis de saúde pública, voltadas para a limpeza dos espaços urbanos; a adoção de vestimentas mais leves por parte de homens e mulheres com o objetivo de deixar a pele “respirar”; a manutenção da regularidade dos banhos e demais formas de asseio corporal: todos esses acontecimentos constituem exemplos históricos do impacto das descobertas fisiológicas de William Harvey sobre grandes cidades européias e norte-americanas, tais como Londres, Paris e Washington:

A revolução de Harvey favoreceu mudanças de expectativas e planos urbanísticos em todo o mundo. Suas descobertas sobre a circulação do sangue e a respiração levaram a novas idéias a respeito da saúde pública. No Iluminismo do século XVIII, elas começaram a ser aplicadas aos centros

urbanos. Construtores e reformadores passaram a dar maior ênfase a tudo que facilitasse a liberdade do trânsito das pessoas e seu consumo de oxigênio, imaginando uma cidade de artérias e veias contínuas, por meio das quais os habitantes pudessem se transportar tais quais hemácias e leucócitos no plasma saudável. A revolução médica parecia ter operado a troca de moralidade por saúde – e os engenheiros sociais estabelecido a identidade entre saúde e locomoção/circulação. Estava criado o novo arquétipo da felicidade humana (SENNETT, 2008, p. 214).

Sennett (2008) aponta que as transformações acarretadas pelas descobertas seiscentistas de William Harvey começaram a brotar a partir do século XVIII, com o advento do Iluminismo, ou seja, aproximadamente um século separa a publicação do “*De motu cordis*” das transformações suscitadas pelas pesquisas do Dr. Harvey. Um século foi o tempo necessário para que se realizasse a hegemonia das idéias fisiológicas de Harvey em grandes cidades européias e norte-americanas: é como se esse recorte histórico de cem anos fosse a duração necessária para que as concepções do Dr. Harvey reagissem sobre a sociedade urbana, produzindo efeitos sobre os modos de se vestir, se alimentar, andar, correr, defecar, observar, em suma, sobre os costumes que vigoravam na vida cotidiana do cidadão a partir do século XVIII. “Palavras como ‘artéria’ e ‘veia’ entraram para o vocabulário urbano no século XVIII, aplicadas por projetistas que tomavam o sistema sanguíneo como modelo para o tráfego” (SENNETT, 2008, p. 271).

A confluência entre a cidade iluminista e a fisiologia moderna teve início em meados do século XVIII, com a proliferação do combate à sujeira através do asseio corporal e da limpeza urbana. A partir disso, a categoria impureza passou a portar um significado mais secular, designando sujidade incrustada no corpo, ao invés de designar uma carreira moral deteriorada, provocadora de manchas na alma. Por volta de 1750, as pessoas passaram a limpar escrupulosamente as fezes do corpo, adotando inclusive o uso de papel descartável após a defecação como uma forma de higiene e asseio corporal. A repugnância em relação ao manuseio dos excrementos expressa o sentimento urbano de medo em relação aos contágios advindos da sujeira, o inimigo número um da saúde do cidadão. A utilização de peças de roupa mais folgadas e leves consistiu num costume relacionado ao fim de conferir saúde ao corpo, uma vez que ele poderia respirar com liberdade do que se estivesse coberto de roupas pesadas e ajustadas. Os banhos voltaram à moda dos grandes centros europeus. Paralelamente, o planejamento urbano acompanhou a tendência dos cuidados higiênicos que gozavam de notoriedade junto à população, uma vez que as municipalidades passaram a promover ações de limpeza urbana, através da canalização de dejetos e alagadiços por esgotos subterrâneos, longe dos olhos do cidadão. Relacionadas à higiene e ao sentimento de repugnância em face

da exposição pública dos excrementos, essas transformações do desenho urbano fizeram-se acompanhar de uma série de leis de saúde pública implementadas pelas municipalidades de grandes centros urbanos da Europa:

O desejo de facilitar as funções respiratórias e a circulação transformou o panorama das cidades e alterou os métodos de asseio pessoal. A partir de 1740, os grandes centros europeus começaram a cuidar da limpeza urbana, drenando buracos e depressões alagadas, cheias de urina e fezes, e promovendo sua canalização para esgotos subterrâneos. Até então, o calçamento era feito de calhaus arredondados que retinham, nos seus interstícios, excrementos humanos e de animais (SENNETT, 2008, p. 269-270).

Pareceria uma espécie de culto à personalidade se disséssemos que Harvey foi um homem à frente de seu tempo, não fosse a força com que se efetivaram as transformações urbanas inspiradas pela concepção do corpo humano desse médico inglês, mesmo depois de vários séculos desde a primeira publicação do tratado “*De motu cordis*”. As descobertas de Harvey abriram também uma nova frente de estudos no âmbito da fisiologia humana, qual seja, o estudo das relações entre circulação sangüínea, respiração e condicionamento do corpo. Adentrando o século XX, essa nova frente de estudos tornou-se largamente difundida e reconhecida pela alcunha de medicina preventiva, dando origem às pesquisas que versam sobre a melhoria do corpo pelas vias do exercício físico. A partir do final da década de 1960, essa vertente da medicina teria assumido um papel importante em relação ao processo de profissionalização do futebol brasileiro: o de formar o jogador que atuaria como força de trabalho no modelo de jogo futebolístico que se convencionou denominar de *futebol-força*⁶⁴. Conforme Florenzano (1998), o médico tornou-se um intelectual cada vez mais presente nos clubes brasileiros de futebol nos primeiros anos da década de 1970, sob a perspectiva de prestar assessoria médica junto aos responsáveis pelo treinamento dos jogadores federados. Na década de 1970, o mundo futebolístico conheceria ainda uma outra maravilha da medicina: o escrete brasileiro tri-campeão mundial de futebol masculino na Copa do Mundo FIFA de 1970 (na Cidade do México), cujo acompanhamento médico foi realizado por ninguém menos do que o próprio Dr. Kenneth Cooper.

⁶⁴ No Brasil, a expressão “futebol-força” foi cunhada em meio ao consenso elaborado a partir das lições extraídas da derrota brasileira na Copa da Inglaterra (1966) por diferentes profissionais relacionados ao futebol. Essa expressão dizia respeito à concepção de jogo futebolístico que ganhava proeminência junto aos selecionados europeus, segundo a qual o jogador de futebol deveria possuir um condicionamento físico capaz de mantê-lo correndo durante toda a duração da partida, movimentando-se por todos os setores do campo. Além do mais, as equipes que convergissem à concepção do futebol-força jamais poderiam prescindir da disciplina tática alocada no centro das preocupações da comissão técnica. “O futebol moderno, exibido pelas equipes européias na Copa do Mundo de 1966, apresentava novas exigências ao jogador brasileiro, notadamente no que se refere à preparação física e à concepção tática, encampadas pelos técnicos brasileiros e pelo discurso de boa parte da imprensa esportiva” (FLORENZANO, 1998, p. 28).

De acordo com Sennett (2008), Adam Smith seria um dos primeiros a reconhecer que as descobertas de William Harvey levariam a uma transformação da imagem que o homem moderno faria de si mesmo: os habitantes da modernidade seriam indivíduos móveis, indivíduos providos de mercadorias e habilidades que circulam pelos espaços urbanos. Os habitantes da modernidade foram concebidos por Adam Smith como seres humanos em constante movimento, do que decorre que a noção de *circulação* estava presente em seu raciocínio sobre a economia da sociedade de mercado. O fluxo contínuo de bens e indivíduos pelos meandros da sociedade de mercado traria “saúde econômica”, diziam os economistas – contemporâneos de Adam Smith – que se entusiasmaram com a abertura das possibilidades de exploração das riquezas e do trabalho com o advento do capitalismo. De acordo com Sennett (2008), o emprego de noções biológicas – como “circulação”, “respiração” e “saúde” – nos debates sobre economia era uma constante entre aqueles que enfatizavam as virtudes do livre mercado no século XVIII:

De fato, os economistas, que alardeavam as virtudes do livre mercado no século XVIII, demonstravam extrema sensibilidade em relação à ganância. Da nova ciência do corpo e seu ambiente, eles deduziam uma defesa contra essa conduta censurável, permitindo-se vincular diretamente o fluxo de trabalho e capital ao fluxo de sangue e à energia nervosa. Os colegas de Adam Smith falavam de saúde econômica nos mesmos termos com que os médicos se referiam à saúde do corpo, utilizando imagens como “respiração das mercadorias”, “exercício do capital” e “estimulação da energia do trabalho”. Parecia-lhes que a circulação econômica nutria todos os membros da sociedade, assim como a livre corrente sanguínea nutria todos os tecidos orgânicos (SENNETT, 2008, p. 276).

Não queremos dizer que os médicos e economistas liberais orquestraram a formação do consenso sobre a caminhada ao qual os caminhantes aderem de modo vital, de modo a gerar esquemas de percepção sobre a própria vida como sendo de um estilo mais saudável, mais ativo, mais bem cuidado. Caminhantes que agem tal como o Dr. Cooper recomenda talvez nem ao menos saibam sobre a existência do médico norte-americano. O intelectual é uma “voz” sem nome que consegue falar pela boca de setores da sociedade, de tal modo que ele chega até mesmo a introduzir suas opiniões e concepções nos modos de ação e linguagem desses setores sociais. Os caminhantes não precisam de explicações científicas ou argumentação filosófica, o que eles precisam é de enunciados convincentes que autorizam e legitimam a caminhada enquanto código de conduta. A medicina, o liberalismo e a biologia manifestam-se nas manifestações de linguagem mais corriqueiras e triviais do caminhante, destinadas tão somente a suprir a necessidade de oferecer uma resposta ao investigador que indagava sobre o(s) porquê(s) da caminhada no parque aos finais de semana. Quando os

caminhantes precisam de enunciados ao alcance imediato da memória para legitimar e autorizar a caminhada diante do entrevistador, o que eles dizem são expressões e afirmações correntes sobre os benefícios do exercício para a preservação da vida e para a promoção do bem-estar. Nessas afirmações e expressões notórias que compõem uma espécie de senso comum sobre a caminhada, o caminhante encontra enunciados politicamente corretos e convincentes, porque são enunciados que retomam e reforçam prescrições afirmadas e defendidas pelo médico:

O médico, por sua vez, está muito bem sintonizado com esses novos tempos, com um discurso que remove o prazer do campo moral, libertando-o de várias amarras (ainda que ganhando outras). Tanto quanto o corpo, o médico está no centro do processo que alojou a academia, as clínicas, a TV, o esporte e as tribos urbanas em um campo de mútua cooperação. E, não à toa, a profissão de médico é abarcada pelo campo estético. O médico mais famoso atualmente é o que cuida das cirurgias plásticas, e os cientistas médicos mais importantes são os que “produzem corpos”, os da engenharia genética e similares. Os filmes sobre médicos e hospitais, os documentários sobre a atividade dos hospitais e sobre a capacidade deles de reconstruir tudo e todos têm alto índice de audiência em nossas TVs (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2007, p. 16).

O filósofo Paulo Ghiraldelli Júnior (2007) discorre sobre o médico enquanto intelectual articulado num processo através do qual certas questões morais – como o sexo, por exemplo – tornam-se questões estéticas justamente quando os cuidados com o corpo – cuidados notadamente estéticos – tornaram-se uma questão médica, porque passaram a envolver cada vez mais a preservação da vida e a promoção do bem-estar e da saúde humana. O médico se afigura como sendo o intelectual que prescreve e defende as regras de conduta que as pessoas colocam em prática enquanto realizam suas caminhadas; é ele o intelectual que sugere aos indivíduos um estilo de vida saudável, para o desfrute qual os caminhantes tratam de reservar certos momentos do final de semana no Parque Barigüí. Todavia, não é o médico quem ganha visibilidade, pois ele permanece no anonimato enquanto determinadas prescrições médicas e noções biológicas são tomadas emprestado por alguns caminhantes que as afirmam verbalmente para justificar e autorizar a caminhada numa situação de entrevista. Em suma, os caminhantes se servem de argumentações e normas de conduta que, por sua vez, abrigam noções e preceitos engendrados pela *medicina dos médicos*⁶⁵.

É como se as prescrições médicas saltassem das clínicas aos meandros do Parque Barigüí e passassem a representar um conjunto de ensinamentos, crenças e provérbios urbanos

⁶⁵ Usamos essa expressão com o propósito de contrasta-la com outra expressão, a *medicina dos não-médicos*, utilizada por Boltanski (2004) para referir-se às ações desempenhadas por pessoas leigas com o intuito de curar outras pessoas. Quando falamos sobre a *medicina dos médicos*, estamos falando sobre os cuidados com o corpo desempenhados por profissionais especializados em diferentes ramos de atuação da medicina.

a respeito dos cuidados com o corpo através do exercício e do condicionamento, uma vez que são essas atividades corriqueiramente desempenhadas no interior de grandes cidades brasileiras, como é o caso de Curitiba. A medicina englobou a cidade e os cidadãos: eis que a presença do caminhante no fenômeno de coabitação do parque obedece aos ensinamentos médicos. A pista de Cooper tornou-se a via pela qual trafegam os caminhantes, respirando e correndo aceleradamente, tendo como horizonte da vontade a busca pelo condicionamento do corpo, pela maximização de suas potencialidades corporais. O caminhante cuida de si e fala sobre a caminhada mediante a observância dos ensinamentos médicos.

O médico tornou-se o intelectual daqueles tipos sociais ocupados com os cuidados com o corpo através do exercício, como é o caso do caminhante. Mas quais são as estratégias e mecanismos dos quais o médico – ou até mesmo os demais profissionais liberais e cientistas comprometidos com os ideais de preservação da vida e promoção da saúde e do bem-estar – se vale para difundir seus preceitos e concepções?

Hoje em dia, a ação intelectual do médico ultrapassa as dimensões do mero profissional liberal, vinculando-se à figura do empresário, aquele intelectual responsável pela venda dos serviços prestados pela empresa, pela admissão e demissão dos funcionários da empresa, pela ampliação da lucratividade da empresa através da capacidade de perceber oportunidades de lucro. Atualmente, observamos a consolidação do setor privado no campo dos serviços relacionados à preservação da vida e a promoção da saúde que se fazem presentes na sociedade curitibana⁶⁶. Para que o médico consiga ampliar a lucratividade de sua empresa (a clínica, o consultório, o *spa*, etc.), ele precisa de mais e mais pessoas preocupadas com a preservação da própria vida e a promoção da própria saúde, em suma, pessoas dispostas a frequentar estabelecimento(s) de saúde e capazes de pagar por isso. Nesse sentido, Ghiraldelli Jr. (2007) elaborou algumas reflexões no âmbito da filosofia do corpo sobre as mais recentes relações de mútua cooperação entre medicina e tribos urbanas como sendo relações que possuem o potencial de ampliar significativamente a lucratividade do empresariado:

O lucro disso é, em termos potenciais, inimaginável. A “tribo feminina” já deu lucro, mas promete mais; a tribo “minorias étnicas” tem mais potencial ainda; e a “tribo *gay*”, então, já conquistou várias cidades do mundo – há cidades em que os prefeitos já não podem mais pensar em viver sem a “Parada Gay” anual. Outras tribos virão. Essas “tribos” não funcionam isoladas no conjunto de mútua cooperação que citei; e elas, contendo

⁶⁶ Em relação à formação do monopólio de organismos privados no campo da saúde, encontramos dados do IBGE (2008) sobre a saúde na cidade de Curitiba apontando que 80,9% dos estabelecimentos de saúde no município são privados. Nada consta sobre a inclusão ou a não-inclusão de academias de ginástica e musculação na relação de estabelecimentos de saúde.

indivíduos pobres ou não, são fontes de movimentação econômica bem-vindas mesmo para setores conservadores que, em princípio, estariam longe de concordar com o direito de expressão delas. O médico pode ser o herói desse conjunto, mas não é o protagonista. O protagonista são as “tribos”, os “tipos” – o corpo, enfim (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2007, p. 17).

A prosperidade do médico-empresário enreda-se a inclinação de algumas pessoas para dispor do corpo de um modo saudável, para traçar suas próprias metas, para construir-se a si próprio nos seus sucessos e nas suas derrotas – eis o *self-made man* novamente fazendo sentido. Enquanto empresário, o médico representa uma categoria intelectual que atinge um patamar de convencimento e persuasão em face de tipos sociais – a tribo dos caminhantes, por exemplo – que ganham visibilidade nos espaços urbanos na medida em que exibem seus corpos cultivados e enfeitados com vestuário e, muitas vezes, aparelhos eletroeletrônicos. Concordando com Ghiraldelli Jr. (2007) no que se refere às tribos como fontes de lucratividade, os aparelhos eletroeletrônicos e os elementos constitutivos do vestuário do caminhante podem ser encarados como itens de consumo, que optamos por comprar ou não comprar dessa ou daquela empresa.

Nesse sentido, os caminhantes se assemelham aos vileiros, pois ambos desempenham seus costumes no parque, consolidando tipos, ao passo que sustentam a propaganda de empresas de diferentes portes (*Nike, Freeday, Adidas, Anjuss, Sony, New York, XXL*, etc.). Essas empresas consolidaram nichos de consumo com a formação de tribos urbanas tais como os caminhantes e os vileiros, uma vez que essas pessoas são “tipos” justamente porque suas normas de conduta e vestuário ganham visibilidade e marcam presença no fenômeno de coabitação de espaços urbanos, como é o caso do Parque Barigüí, por exemplo. Caminhantes e vileiros possuem um elevado grau de coadunação com a base material da sociedade: o mercado. Gramsci dizia que o liberalismo era uma ideologia “orgânica”, ou seja, uma concepção implícita nas formas de conduta e linguagem de grupos sociais, enredando-os ao mercado e ao capitalismo. Quando caminhantes e vileiros marcam presença no Parque Barigüí aos finais de semana, logomarcas e *slogans* de empresas capitalistas são portados como inscrições corporais que denotam a estreita ligação entre a consolidação de nichos de consumo, a proliferação de tribos urbanas (os “tipos”) e o fortalecimento do mercado no campo da estética e da saúde. “Economia, sociedade e política: faces do mesmo poliedro” (BOSI, 1995, p. 275).

c) *Pensando com Durkheim*

O conceito de anomia colaborou para compreendermos a presença dos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana, no que diz respeito especificamente ao estado de espírito dos membros dessa tribo urbana que atravessou uma crise recente de prosperidade que, por sua vez, consistiu numa ampliação da mobilidade social dos residentes de áreas urbanas que concentram pobreza, como são os casos de favelas e bairros da periferia. Enquanto conceito que descreve o estado de espírito de certos tipos sociais, o emprego durkheimiano de anomia constituía o núcleo explicativo da elevada taxa de suicídios como fator regular nas sociedades em que as pessoas eram mais suscetíveis de contrair aquilo que Durkheim (1977) denominou de *doença do infinito*, que é a abertura do horizonte ao infinito, a necessidade da satisfação de desejos inatingíveis, a ampliação e o fortalecimento das vontades que nos direcionam para coisas que estão além do nosso alcance. O sentido descritivo do conceito de anomia foi aproveitado para elucidar o estado de espírito do vileiro como sendo um tipo social que vivencia os primeiros anos de uma crise de prosperidade – a ampliação das possibilidades de mobilidade intra-urbana – com a qual agravou-se simultaneamente o estado de desregramento em que se encontra na medida em que passou a freqüentar espaços urbanos cujos antigos freqüentadores se acostumaram a certos valores, tabus e expectativas com os quais os vileiros não se harmonizam. É como estado de espírito circunscrito aos momentos de divergências morais – as chamadas “crises”, que, no verbete durkheimiano, assume o sentido de crises morais, crises de moralidade, momentos da história em que grupos sociais perdem a simpatia pelos códigos de conduta e temperamentos morais que predominam e vigoram como aprovados e válidos numa determinada época – em que as regras de conduta e as correntes de opinião que vigoram num determinado hábitat não coincidem com a conduta e opinião de uma camada de pessoas que participa regularmente desse hábitat, ainda que com alguma recenticidade.

O emprego do conceito de anomia para interpretar a presença do vileiro no Parque Barigüí nos conduziu à apropriação das contribuições fornecidas por Becker (2008) e Goffman (1988), expoentes da Escola de Chicago que, em primeiro lugar, produziram importantes pesquisas sociológicas sobre relações de poder que articulam estigma, comportamento desviante e grupos *outsiders*; e que, em segundo lugar, lidaram nessas suas pesquisas com as declarações durkheimianas sobre anomia. Tipos sociais que contraíram o que Durkheim denominou de *doença do infinito* tornam-se mais propensos à reprovação, ao descrédito, ao estigma, quando coabitam com tipos sociais “nômicos”, ou seja, com pessoas cujas condutas e aspirações são mais fortemente centralizadas pelas tendências morais mais fortemente presentes no meio social em que se encontram. Quando criadores e impositores de

regras decidem definir grupos *outsiders* através de mecanismos legais de condenação e uso da violência, ampliam-se as barreiras que obstruem a realização dos desejos de grupos e indivíduos “anômicos” nos locais em que estão ao alcance do olhar de pessoas que podem reprovar a satisfação desses desejos inconfessáveis e até mesmo denunciar às autoridades legais que agem como impositoras de regras os indivíduos que decidiram saciar seus desejos proibidos e inconfessáveis.

Para que os grupos e indivíduos anômicos sejam percebidos e tratados como *outsiders* – criminosos, transgressores e/ou simplesmente desviantes – é necessário que certas manifestações e formas de conduta, associadas ao estado de desregramento que a anomia desses grupos pressupõe, sejam passíveis de observação, reprovação, denúncia e condenação (negação moral e legal). Para que grupos anômicos sejam identificados enquanto tais através da observação, é necessário que aconteçam situações denominadas por Goffman (1988) de *contatos mistos*, ou seja, “... os momentos em que os estigmatizados e os normais estão na mesma ‘situação social’, ou seja, na presença física imediata um do outro, quer durante uma conversa, quer na mera presença simultânea em uma reunião informal” (GOFFMAN, 1988, p. 21-22), assim como também é necessário que o observador possua uma percepção sensivelmente apurada para gestos e sinais corporais – os estigmas discutidos por Goffman – e que ele seja capaz de reprovar e censurar certos gestos e sinais que ele próprio – ou, em alguns casos, que outra pessoa – foi capaz de observar. A frustração das expectativas exacerbadas não precisa ocorrer em todos os momentos da vida cotidiana das pessoas em que a anomia pode ser verificada como sendo uma constante. A frustração exige uma ocasião, uma situação social, um momento de contato misto e observação mútua, no qual os tipos sociais em estado de anomia podem ser percebidos como sendo tipos sociais desviantes por certas pessoas, vivenciados por elas como verdadeiros *outsiders* – e é precisamente nesse ponto que as colaborações de Goffman (1988) e Becker (2008) entram em ação junto do conceito de anomia em Durkheim para entendermos a presença do vileiro no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana.

Para chegarmos a essa compreensão sobre como grupos sociais entram em contato de tal modo que acabam reprovando a conduta uns dos outros, recorreremos ao entendimento – colhido em Becker (2008) – de que não existe padrão de comportamento que seja desviante em si mesmo, antes de qualquer rotulação, muito embora possam existir diversas formas de conduta que sejam prontamente reprovadas até mesmo nos mais distantes rincões do globo. “Desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele” (BECKER, 2008, p. 27). Gângsteres,

prostitutas, muçulmanos, consumidores de drogas, negros, homossexuais, macumbeiros, ladrões, *rappers*, judeus e estupradores são categorias de pessoas corriqueiramente detestadas e percebidas por muitas outras pessoas em muitos lugares do mundo como pessoas dotadas de menor valor humano, como pessoas indignas que cometem atos cruéis, degenerados e inumanos. Tal como conseguimos observa-los neste estudo, os vileiros são “tipos” dos quais muitas pessoas se acostumaram a detestar e se afastar. Nas comunidades do *orkut* sobre Curitiba, vileiros, parques, transporte coletivo, Parque Barigüí, etc., bem como noutros sítios virtuais da *Internet*, o vileiro é representado como sendo o espantalho da sociedade curitibana, ou seja, o “tipo” cuja presença consegue afugentar as pessoas que perambulam ao seu redor. Para que a presença do vileiro produza essa espécie de *efeito-espantalho*, é necessário que as pessoas afugentadas pelo sentimento de medo que a tribo dos vileiros desperta tenham desenvolvido padrões de gosto e sensibilidade, bem como valores e códigos de conduta, que sejam contrariados e até mesmo ameaçados pela infiltração de grupos *outsiders* cada vez mais numerosos em seu hábitat. A sensibilidade ou o gosto de alguém deve ser ferido para que certas pessoas sejam percebidas por outras pessoas como possuidoras de sinais corporais e traços de comportamento, tomados pelo discurso depreciativo como sintomas de degenerescência, poluição ou imoralidade.

São as regras – leis ou normas – que criam os infratores das regras, muito embora existam os casos de pessoas que são tão poderosas e prestigiadas que chegam até mesmo a infringir determinadas regras sem que nem ao menos sejam condenadas por isso, sem que sejam tratadas como verdadeiros *outsiders*, recebendo em troca a tolerância e a piedade alheia quando outras pessoas menos poderosas e prestigiadas tornar-se-iam objeto de depreciação, segregação e violência⁶⁷. É possível e provável que tenham existido as presenças de grupos e indivíduos que se conduziam livremente – e que, talvez ainda hoje, continuam se conduzindo

⁶⁷ Casos em que pessoas poderosas podem dar-se ao luxo de cometer transgressões sem que sofram maiores sanções são casos bastante presentes em estudos sociológicos sobre tensões e conflitos decorrentes de situações de contatos mistos (Goffman) ou, como queiram, situações que delimitam uma rotina de relações estabelecidos-*outsiders* (Elias & Scotson). Bastide & Fernandes (2008) mostraram as regularidades do contato entre brancos e negros em São Paulo no final da década de 1950, sublinhando depoimentos sobre mulheres negras que sofriam abuso sexual por parte de policiais que trabalham no turno da noite: esse fato assinala uma situação típica em que pessoas muito poderosas (policiais) infringem certas regras (as leis que protegem homens e mulheres da violência sexual) sem que sofram, em decorrência disso, modificações mais significativas nas suas posições de poder e *status*. No posfácio de 1990 à edição alemã do livro *Os estabelecidos e os outsiders*, Norbert Elias descreveu e interpretou um romance que trata das relações conflituosas entre negros e brancos na comunidade norte-americana de Maycomb na década de 1930, sublinhando o personagem Atticus Fink como sendo um indivíduo que, devido ao fato de ocupar uma posição tão sólida e firmemente estabelecida na referida comunidade (a posição de um homem branco tido como advogado bem-sucedido e cidadão de grande respeito e admiração), pôde defender um homem negro acusado de violentar uma mulher branca, sem sofrer alterações significativas na sua posição de poder e respeito mesmo com a existência de pessoas da comunidade “... que o chamavam de ‘amigo de preto’” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 202).

de maneira semelhante – antes mesmo que certas pessoas tivessem criado regras e tabus que reprovassem e condenassem as ações desses grupos num determinado hábitat. Sem a existência de regras, não existe quem as possa infringi-las:

[...] grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotula-las como *outsiders*. Desse ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um “infrator”. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal (BECKER, 2008, p. 21-22).

As regras são obra de grupos sociais, são obra de pessoas que ocuparam e/ou ocupam posições de criadores e impositores de regras numa determinada sociedade. Por outro lado, a criação e a imposição de regras são condições socialmente necessárias para que o rótulo de desviante seja apregoado com sucesso a grupos e indivíduos que transgrediram ou não determinadas regras. Os sinais corporais e a conduta dos tipos sociais num determinado hábitat são comumente tomados pelas pessoas como alvo de observação e interpretação; pode ser que elas concebam os “tipos” como pessoas possuidoras de marcas e condutas que, aos olhos dessas pessoas, são sintomas de desvio e imoralidade. Tipos sociais em estado de anomia tendem a ser incluídos na categoria dos *outsiders* porque seus ânimos sobreexcitados e sua ânsia pela satisfação de vontades inconfessáveis tendem a gerar incômodo e provocar a reprovação alheia, principalmente quando *outsiders* coabitam com grupos mais poderosos de modo a gerar nestes últimos certas sensações de angústia e medo de degradação, ligadas ao *status* – como dissemos há pouco, quando pensamos com Elias. Quando assume a forma de tabu socialmente induzido, essa reprovação da anomia fortalece a disseminação de regras de não-contato entre os incomodados com a presença de indivíduos anômicos, regras de não-contato asseguradas pela segregação socioespacial de tipos sociais desviantes: os *outsiders*.

De tabu, a reprovação pode vir a se tornar lei ou, em outras palavras, proibição legal. Em casos como esse, a presença de indivíduos anômicos pode não apenas ferir a sensibilidade de outros indivíduos ao seu redor, como pode também motivá-los a solicitar a presença de impositores de leis (policiais, soldados, milicianos, etc.), capazes de fazer com que os desviantes (infratores ou não) sejam obrigados a deixar o hábitat – ocorre o processo através do qual as pessoas livram-se do espantinho e das sensações ruins despertadas pelo contato com ele.

O contato com os vileiros no Parque Barigüí tornou-se mais freqüente e duradouro na medida em que eles vivenciaram uma crise de prosperidade com o barateamento da passagem de transporte coletivo. Durkheim empregou a expressão *crises de prosperidade* em seu estudo

sociológico sobre o suicídio, publicado em francês no ano de 1897. Nesse estudo, Durkheim comparou as implicações das crises de prosperidade e das de empobrecimento em relação às alterações do índice de suicídios, chegando à conclusão de que as perturbações da ordem coletiva (as crises) incitam o homem moderno a matar-se mais facilmente. Se tanto as crises de empobrecimento quanto de prosperidade tornam certas pessoas mais propensas à morte voluntária, “... é porque se tratam de crises, isto é, perturbações da ordem coletiva. Qualquer ruptura de equilíbrio, ainda mesmo que dela resulte um bem-estar maior e uma maior vitalidade geral, incita à morte voluntária” (DURKHEIM, 1977, p. 282). Portanto, Durkheim compreendeu que as crises de prosperidade acarretam doses maiores de sofrimento, tristeza e angústia, muito embora façam enriquecer. As diferentes doses de sofrimento e frustração são saboreadas por diferentes tipos sociais de *outsiders*, de acordo com o modo através do qual a exacerbação das paixões e a sobreexcitação da libido, ambas tipicamente encontradas nos casos de anomia, ferem o gosto e sensibilidade das pessoas com as quais os *outsiders* coabitam, seja violando os tabus, seja infringindo leis ou contrariando normas que vigoram num determinado hábitat. As sanções que cabem aos infratores de determinadas regras (morais e/ou legais) variam de acordo com os tipos sociais que infringem essas regras, dependendo do modo como diferentes manifestações de desregramento são comumente percebidas pelas diferentes pessoas que entram em contato num determinado hábitat. Em todo caso, são as crises os momentos súbitos de ampliação e fortalecimento da mobilidade social dos tipos sociais, momentos em que os indivíduos possuem maiores chances de participar de frentes de convívio que não estavam anteriormente disponíveis a eles, nas quais vigoram tabus e regras de conduta que se entrechocam com padrões de comportamento trazidos pelos recém-chegados ao seu novo hábitat.

Com o barateamento das passagens de ônibus, os viliros passaram a freqüentar regularmente os espaços urbanos de Curitiba, o que poderia ser considerado como sinônimo de prosperidade, uma ruptura capaz de esmorecer as barreiras socioespaciais que se antepunham ao contato e a coabitação entre pessoas que residem nos diferentes arredores do tecido urbano da cidade, e até mesmo entre pessoas que residem em cidades diferentes, uma vez que chegamos a conversar com grupos viliros que haviam deixado de freqüentar os espaços urbanos de Colombo aos domingos para freqüentar o Parque Barigüí depois do barateamento da passagem a partir de 2005. O sinal de prosperidade da tribo dos viliros reside no fato da ampliação da mobilidade dos seus congêneres a partir do momento em que passaram a locomover-se pela cidade com rapidez, conforto e a um baixo custo, proliferando-se simultaneamente os casos em que os habitantes de Curitiba se deparam com a presença

dominical de vleiros em diferentes hábitats tipicamente urbanos (*shopping centers*, parques, praças, ruas, bares, quadras esportivas, ônibus, museus, casas noturnas, etc.).

Desde a implantação da “tarifa domingueira”, o que vem ocorrendo é um processo interligado de abertura e preenchimento de frentes de convívio e demais espaços urbanos que abrigam rotinas de relações sociais aos domingos. A abertura e o preenchimento do meio social interno ao hábitat provocou uma reorganização das rotinas de relações sociais que se instauram no Parque Barigüí aos domingos. Pessoas que preenchiam o meio social interno ao parque desde há muitos anos, e que mantinham nele verdadeiras rotinas de relações e experiências ao ar livre, começaram a se deparar regularmente com vleiros e demais tipos sociais oriundos de bairros da periferia de Curitiba. A rotina mudou porque mudaram os “tipos” com os quais o freqüentador entrará em contato durante suas visitas dominicais ao Parque Barigüí. A presença de novos tipos sociais – dentre os quais, os vleiros – no Parque Barigüí tornou mais complexa e numerosa a rede de relacionamentos humanos que se avolumam e ganham relevo aos domingos, colocando aos velhos e novos freqüentadores a necessidade de formular representações e imagens recíprocas, ou seja, a necessidade de consolidar uma opinião sobre os “tipos” que entraram em contato e que passaram a se observar de uma distância mais estreita e reduzida. É bem provável que muitas pessoas habituadas a freqüentar o parque aos domingos não tinham sequer de pensar sobre a possibilidade de encontrar com vleiros e talvez nem ao menos precisassem formular uma opinião sobre eles antes mesmo que fosse implantada a “tarifa domingueira” no ano de 2005. Atualmente, qualquer freqüentador dominical razoavelmente atento ao que se passa ao seu redor sabe que coabitará o Parque Barigüí com vleiros. Se decidirmos freqüentar o Parque Barigüí aos domingos, é muito provável, muito mesmo, que isso implique em coabitar com vleiros, (re)agrupados seja em aglomerações, seja em pequenos grupos.

No Parque Barigüí, os vleiros exibiram seus costumes, suas formas de se vestir e de se divertir, suas decisões práticas (“*dar um rolê*”, “*fumar um*” e “*buscar uma béra*”) e formas de linguagem – não apenas no parque, como também noutras frentes de convívio existentes em Curitiba. A saturação da paisagem urbana pela presença dominical dos vleiros afetou sensivelmente o fenômeno de coabitação do Parque Barigüí, uma vez que eles passaram a se tornar uma constante do referido fenômeno. Como seus costumes e formas de linguagem foram gestados nos meandros de sociabilidade da periferia urbana de Curitiba, os vleiros obedecem a maneiras de agir, pensar e sentir amparadas por normas de convívio, correntes de opinião e tabus tipicamente encontradas nos setores periféricos do tecido urbano, mas que provavelmente não estão consideravelmente presentes nos setores residenciais mais centrais e

economicamente mais abastados. Não estamos dizendo que não existam normas, opiniões e tabus comungadas tanto pelos que residem no centro quanto pelos que residem na periferia da cidade, mas apenas que as maneiras de agir, pensar e sentir do vileiro são amparadas e conformadas por normas de convívio, correntes de opinião e tabus que não foram engendrados e não estão igualmente presentes em todos os habitats de Curitiba.

Não podemos nos esquecer de que a formação da periferia de Curitiba sofreu seus primeiros impulsos com a chegada de africanos e seus descendentes ao tecido urbano na condição de trabalhadores alforriados, durante um período em que os habitantes de Curitiba conheceram o apogeu da utilização da mão-de-obra escrava e da segregação socioespacial de negros e mulatos. Durante aproximadamente quatro séculos, os africanos e seus descendentes – excetuando-se aqueles escravos domésticos, que conviviam intimamente com os seus senhores – educaram seus filhos segundo os valores e padrões vivenciados e atualizados tão somente no interior da casta, como se o cativo fosse uma espécie de “miniatura da África” da qual as pessoas brancas estavam proibidas de participar. Duas castas com padrões de vida e cultura bastante distintos uns dos outros habitando diferentes setores da cidade bastante distintos uns dos outros: isso perdurou durante aproximadamente quatro séculos. No século XX, os descendentes dos escravos permaneceram na periferia onde seus ancestrais recém-libertos foram depositados pelas autoridades políticas, responsáveis pelo Código de Posturas (1895), que proibia a construção de casas de madeira no centro. Os habitantes da periferia de Curitiba ganharam mobilidade social mais expressiva na segunda metade do século XX, com as reformas urbanas que favoreceram a circulação de mercadorias e pessoas e a ampliação dos espaços urbanos comumente denominados de “áreas verdes”. Deixadas como herança de um longo passado em que duas populações desenvolveram padrões de conduta e personalidade respectivos a cada uma das castas segregadas umas das outras, existem condições sociais propícias para que diferentes regras de convívio e padrões de conduta tenham se desenvolvido nos diferentes setores do tecido urbano de Curitiba.

Por isso é dizíamos que as crises de prosperidade são também crises morais, uma vez que, como no caso da presença dominical dos vileiros no Parque Barigüí, o que elas promovem é a ampliação da mobilidade social de tipos sociais anteriormente obstruídos por barreiras levantadas entre diferentes setores de uma mesma formação societária. Assim é que pessoas que foram educadas segundo padrões de comportamento e correntes de opinião que predominam e vigoram num determinado setor da cidade – a periferia – deslocaram-se aos novos habitats disponibilizados pela “crise”, nos quais foram observadas, avaliadas e reprovadas pelos antigos frequentadores desses habitats de acordo com normas de conduta,

correntes de opinião e tabus que predominam e vigoram noutros setores da cidade, aqueles mais centrais e economicamente mais abastados. Normas de conduta, correntes de opinião e tabus que organizam a personalidade do vileiro contrariam o gosto e ferem a sensibilidade de pessoas que foram educadas segundo os tabus, opiniões e normas que vigoram e predominam no hábitat – no caso, o Parque Barigüí – em que coabitam regularmente com vileiros. As regras morais do hábitat não precisam ser as mesmas das pessoas que o habitam: esse parece ser o caso dos vileiros, que levam adiante determinadas maneiras de agir, pensar e sentir, comumente passíveis de reprovação segundo regras, normas e tabus socialmente induzidos e exigidos por policiais e antigos freqüentadores do Parque Barigüí.

Pensando com Durkheim, uma avaliação das paixões despertadas pela presença dos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana e, especificamente, aos domingos, contribuiria substancialmente para obter uma leitura sobre o temperamento moral, o estado de espírito com que os vileiros regulam sua própria conduta diante do horizonte de possibilidades abertas pela ampliação da mobilidade social ocasionada pelo barateamento das passagens de ônibus. Munidos dessa leitura sobre o estado de espírito do vileiro, podemos produzir declarações sobre a anomia do modo como ela se manifesta nessa incontinência dos desejos ocasionada pelo aumento da margem de locomoção e, portanto, de liberdade das camadas populares pela cidade.

Quando descrevemos o inventário dos costumes das tribos urbanas, relatamos as decisões práticas corriqueiramente efetuadas pelos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana e, sobremaneira, aos domingos. São elas: “*dar um role*”, “*fumar um*” e “*buscar uma béra*”. Além das decisões práticas, relatamos os elementos que constituem o vestuário vileiro, bem como as formas de convívio quando os grupos vileiros se encontram e se aglomeram no ponto de encontro do Parque Barigüí. Durante as observações, acessamos algumas manifestações dos vileiros que carecem daquilo que Durkheim tratou como sendo um elemento de moralidade chamado *espírito de disciplina*, que parece ser a disposição moral que fornece a medida das paixões moderadas de antigos freqüentadores do parque. Pelas reações de freqüentadores que – assim como nós mesmos – observavam as mais diferentes manifestações de vileiros, bem como pelas reclamações colocadas em circulação pelo discurso depreciativo do internauta, reunimos ao longo do trabalho um acervo de vestígios relacionados a situações em que as energias da libido e os ânimos de vileiros sofreram sobressaltos tipicamente observados em casos de anomia.

“*Ficar pirando*”, “*zuar*”, “*chapar*”, “*fumar um*”, “*ficar muito loko*”, “*ver umas mina*” foram expressões empregadas por vileiros que se arriscavam a descrever e avaliar suas

próprias experiências de lazer junto de outros viliros no Parque Barigüí. Expressões colhidas quando realização das observações *in virtuale*, das observações *in loco* e de várias conversas que tivemos com viliros no parque, elas envolvem alguma vontade de êxtase e deleite, assim como um grau elevado de agitação, embriaguez e quebra da rotina semanal. Em se tratando especificamente de “*fumar um*”, o viliro sabe que está cometendo uma infração, muito embora isso não seja suficiente para que ele direcione seus desejos para o desfrute de experiências lícitas, pois pode ser que ele não concorde com as pessoas que estão acostumadas a reprova-lo, pode ser que ele as julgue – como, de fato, muitas vezes ocorre, conforme atestaram as interpretações do discurso do viliro na *Internet* – como sendo pessoas merecedoras de descrédito, desonra e/ou violência. Nos seus estudos sociológicos sobre desvio e comportamento desviante, Becker observou a existência de circunstâncias nas quais o desviante não concorda com as opiniões de criadores e impositores de regras e, julgando-os como desautorizados e forasteiros, elabora um conjunto de acusações depreciativas sobre aqueles que o rotulam como *outsider*:

Mas a pessoa assim rotulada pode ter uma opinião diferente sobre a questão. Pode não aceitar a regra pela qual está sendo julgada e pode não encarar aqueles que a julgam competentes ou legitimamente autorizados a fazê-lo. Por conseguinte, emerge um segundo significado do termo: aquele que infringe a regra pode pensar que seus juizes são outsiders (BECKER, 2008, p. 15).

Como os valores e opiniões socialmente partilhados por freqüentadores e policiais do Parque Barigüí são encarados pelo viliro, através de um prisma desfavorável, como sendo valores e opiniões desprovidos de legitimidade e valor, somado ao fato de que esses valores e opiniões não se harmonizam às maneiras de pensar comungadas pelos membros da tribo na medida em que elas são maneiras de pensar socializadas numa atmosfera moral e cultural que se adensa e se propaga sobremaneira nos arredores da cidade em detrimento dos núcleos residenciais mais centrais e economicamente mais prósperos, os viliros desdenham os obstáculos morais e os riscos envolvidos na decisão prática de “*fumar um*” no Parque Barigüí. O viliro aprendeu a extrair satisfação de prazeres proibidos e a gostar de apreciá-los em lugares públicos, como o Parque Barigüí com certos trechos de sua paisagem sendo aproveitados como brechas e meandros de satisfação da sede por sensações censuráveis e desejos proibidos. As regras do hábitat não são capazes de fazer frente às tentações e aos desejos mais proibidos de tipos sociais: eis a anomia – as regras de conduta previstas para as ações de certas pessoas em certas ocasiões não são as regras de conduta utilizadas por uma parcela dessas mesmas pessoas para regular suas ações nas ocasiões determinadas. Se a regra

dos demais freqüentadores e policiais do Parque Barigüí diz que é proibido fumar maconha naquele hábitat, a regra dos viliros diz que a experiência de fumar maconha nos meandros e arredores do parque é uma experiência da qual se consegue extrair a satisfação de desejos ilimitados, no sentido de que esses desejos se projetam para objetos que estão colocados para além dos limites dentro dos quais as tentativas de satisfação das vontades do corpo são permitidas e aprovadas no interior daquele hábitat.

Temos, portanto, um tipo de hábitat polissegmentar, uma vez que o fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana propiciou a emolduração de um contato entre segmentos morais enquanto tipos sociais providos de diferentes regras (normas e tabus que orientam as ações) que se contrariam e se afastam reciprocamente. O parque se afigura como sendo um espaço urbano que serve de moldura para um quadro social – composto por grupos e indivíduos que entram em contato porque vão ao mesmo parque nos mesmos finais de semana – que é moralmente heterogêneo, do que decorre a presença de “tipos” que obedecem a diferentes regras porque possuem vinculações morais e culturais que não se harmonizam porque foram segregadas umas das outras ao longo do processo de surgimento e formação da cidade de Curitiba, clivada entre centro e periferia. Entre os tipos sociais que compõem o fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana, existe desacordo quanto às experiências que são morais e as que são imorais, as que são lícitas e as que são ilícitas, as transgressões que valem a pena e as que não valem, aos objetos de desejo que são apropriados para as pessoas que querem satisfazer seus desejos no parque:

Regras sociais são criação de grupos sociais específicos. As sociedades modernas não constituem organizações simples em que todos concordam quanto ao que são as regras e como elas devem ser aplicadas em situações específicas. São, ao contrário, altamente diferenciadas ao longo de linhas de classe social, linhas étnicas, linhas ocupacionais e linhas culturais. Esses grupos não precisam partilhar das mesmas regras e, de fato, freqüentemente não o fazem. [...] À medida que as regras de vários grupos se entrecrocaram e contradizem, haverá desacordo quanto ao tipo de comportamento apropriado em qualquer situação dada (BECKER, 2008, p. 27).

O fenômeno de coabitação do Parque Barigüí abriga a presença de tipos sociais que aprendem, vivenciam e atualizam suas próprias regras de conduta, sendo que algumas delas contrariam as regras de conduta e violam tabus que predominam e vigoram no hábitat. Os viliros demonstraram formas de comunicação intergrupar notadamente repugnadas pelos olhares das pessoas que estavam ao redor, como foram os grupos que perambulavam pelo parque entoando seus cânticos e hinos e aquela aglomeração poligrupar cuja agitação e êxtase vividos à flor da pele ocasionou a demanda pela presença da polícia municipal local. Essas formas que os viliros encontraram para expressar seus sentimentos mais arrebatadores e suas

opiniões mais intimamente vinculadas ao modo de vida dos habitantes de periferia da área metropolitana de Curitiba aguçaram instantaneamente os nossos sentidos enquanto caminhávamos pelo Parque Barigüí para a realização do trabalho de campo. Observamos quão apaixonadas eram aquelas formas de comunicação dos vileiros se comparadas com as relativas tranqüilidade e passividade com que se conduziam os demais freqüentadores ao redor desses acontecimentos. Os olhares dos freqüentadores voltavam-se majoritariamente em direção aos vileiros quando estes se envolviam em cânticos, hinos e aglomerações, isto é, quando o vileiro se envolvia em manifestações notadamente providas de picos emocionais mais elevados que aqueles percebidos na conduta dos freqüentadores ao lado. Era como se o vileiro não fosse mesmo uma regra da paisagem, mas antes um detalhe que destoava da paisagem em que se encontra, pois ao redor de suas manifestações emocionais mais “explosivas” e repentinas parecia haver uma paisagem tranqüila, sossegada e relativamente silenciosa onde as pessoas mantinham experiências emocionais mais desapaixonadas e menos bruscas. Desatadas de algo que as prenda, emoções mais eréteis e paixões mais descomedidas do vileiro conseguem fluir livremente sem que nem ao menos o sossego e a calma reinantes no parque consigam desestimular ou arrefecer seus ânimos à flor da pele. O modo como *hábitat* e *vileiro* correlacionam-se pode ser tomado como objeto de compreensão para ajudar a elucidar uma regularidade do contato entre vileiros e demais freqüentadores que se enreda a uma regularidade mais ampla, que abrange o modo como *centro* e *periferia* produziram-se reciprocamente ao longo da formação de Curitiba.

As estratégias de aprimoramento do estado de solidão caminhante e o local de encontro dos vileiros no Parque Barigüí podem ser tomados como elementos esclarecedores de uma reflexão sobre as correlações entre a presença de tipos sociais *outsiders* e a composição do *hábitat* aos finais de semana.

Enquanto se reúnem e se aglomeram naquele seu local de encontro no Parque Barigüí, os vileiros são observados pelos demais freqüentadores do parque, muitos dos quais tendo o vileiro diante de si como algo que representam e tratam como sendo uma espécie de *espantalho*, um boneco capaz de amedrontar e afugentar as pessoas e animais que percorrem o terreno em que se encontra fixado. Nas tardes de domingo, o local de encontro dos vileiros no Parque Barigüí pode se tornar um lugar relativamente anecúmeno, ou seja, um lugar que afugenta a presença dos demais freqüentadores do parque, muito embora atraia a presença de vileiros. A formação da periferia de Curitiba guarda correspondências com a constituição do ponto de encontro dos vileiros no Parque Barigüí aos finais de semana, uma vez que os rejeitados urbanos da sociedade escravocrata foram confinados nos arredores da cidade dos

quais, no alvorecer do século XXI, brotaram os vileiros que – muito embora possam penetrar e freqüentar frentes de convívio (como é o caso do Parque Barigüí) dos setores mais centrais e economicamente mais prósperos do tecido urbano de Curitiba – permanecem segregados de pessoas que residem nesses setores porque a presença do vileiro é evitada por essas mesmas pessoas através de estratégias de não-contato – como, por exemplo, não freqüentar o parque aos domingos, freqüentar o parque aos finais de semana somente no período da manhã ou, então, afastar-se do ponto de encontro dos vileiros no Parque Barigüí. O sentimento presente no surgimento e no fortalecimento de barreiras socioespaciais que obstruem e rarefazem o contato mais estreito com vileiros se assemelha àquele sentimento que Elias & Scotson chamavam de *medo da poluição*:

Os outsiders, tanto no caso de Winston Parva quanto noutros locais, são vistos – coletiva e individualmente – como anômicos. O contato mais íntimo com eles, portanto, é sentido como desagradável. [...] Ao mesmo tempo, a evitação de qualquer contato social mais estreito com os membros do grupo outsider tem todas as características emocionais do que, num outro contexto, aprendeu-se a chamar de “medo da poluição”. Como os outsiders são tidos como anômicos, o contato íntimo com eles faz pairar sobre os membros do grupo estabelecido a ameaça de uma “infecção anômica” [...] (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 26).

O medo da poluição se afigura como sendo aquele sentimento presente nas sensações de repugnância e embaraço vivenciadas por certos indivíduos – os estabelecidos, no verbete de Elias – quando estão na presença de *outsiders* que são vistos como anômicos. Pode ser que certos freqüentadores do Parque Barigüí – bem como os de outras frentes de convívio – tenham pressentido que perdiam respeito e autoridade as regras e tabus que asseguravam a calma e o sossego em que se envolvia a paisagem do hábitat até que inúmeros vileiros comesçassem a freqüentar o Parque Barigüí, sobretudo aos domingos. Nas interpretações que realizamos sobre o discurso do caminhante, encontramos alguns vestígios sobre o entendimento de antigos freqüentadores sobre as alterações que ocorreram na paisagem do Parque Barigüí com o aumento significativo de pessoas passeando pelos meandros do parque aos domingos. Durante o trabalho de campo, conversamos com alguns deles que afirmaram sair de suas cidades na região metropolitana de Curitiba para freqüentar o Parque Barigüí aos domingos com o intuito de estabelecer relações e contatos mais próximos com jovens de outras localidades. Observamos que muitos vileiros tentavam – na maioria das vezes, em vão – se comunicar com pessoas que caminhavam por aquele trecho do parque que abriga o ponto de encontro dos vileiros. Tantos outros vileiros com o mesmo intuito – o de estabelecer relações com jovens de outras localidades e setores – teriam colhido diferentes doses de frustração e insucesso, uma vez que esbarraram com o medo e a desconfiança de pessoas cujo

gosto e sensibilidade foram feridos pelos episódios de paixões “descomedidas” e humores “endoidecidos” ocasionados com a presença do vileiro no parque e, provavelmente, noutras frentes de convívio da cidade de Curitiba.

O estado de solidão caminhante foi interpretado nesta investigação como sendo uma procura por certa espécie de isolamento sensitivo que se destina a criar condições propícias para os cuidados com a própria intimidade, com o *self*, com o corpo. Como o estado de solidão caminhante melhora as condições para que algumas pessoas consigam se dedicar ao condicionamento do corpo em espaços de livre circulação como o Parque Barigüí, os caminhantes se apropriam de certas estratégias através das quais evitam coabitar com a lotação do Parque Barigüí e com as aglomerações que atravessam a pista de Cooper. Entrevistamos caminhantes – na maioria deles, que residem nas proximidades do Parque Barigüí, ou seja, num setor residencial economicamente mais abastado – que procuram o parque para as suas caminhadas em momentos do final de semana nos quais existem poucas pessoas presentes em meio à paisagem circundante. Essas estratégias empregadas pelo caminhante no sentido do aprimoramento do estado de solidão em público podem servir como regras de não-contato.

Em inúmeras ocasiões, observamos que o estado de espírito do vileiro não se harmoniza com o estado de espírito que vigora no parque, dado que o temperamento moral de vileiros carece do elemento de moralidade que Durkheim denominou de *espírito de disciplina*, que é o desejo pela moderação dos apetites e das aspirações, o gosto pela regularidade e pela circunspeção. Providos do espírito de disciplina, seríamos capazes de saber quais atos são devidos nas circunstâncias que constituem a nossa vida cotidiana. A conduta do vileiro não se harmoniza com as condutas que os demais freqüentadores julgam devidas no Parque Barigüí. Vileiros desejam vivenciar experiências que não são as experiências previstas para aquele hábitat por seus antigos freqüentadores. O *espírito de disciplina* se afigura, assim, como “... um conjunto de regras que nos comandam, prescrevendo os mesmos atos nas mesmas circunstâncias” (FERNANDES, 1994, p. 90). Sabendo se conduzir de acordo com as expectativas socialmente exigidas num determinado meio social, o indivíduo estaria mais próximo dos objetos do seu desejo e, além disso, saberia que desejar mais do que está além do seu alcance é se condenar à insatisfação e que vislumbrar horizontes limitados facilita a realização dos objetivos almejados. “A disciplina está na razão direta dos horizontes limitados e estes, por sua vez, na razão direta da felicidade” (FERNANDES, 1994, p. 90). Para Durkheim (1977), o espírito de disciplina é fonte de felicidade e equilíbrio porque torna o indivíduo capaz de limitar as vontades e moderar as paixões.

A retração das possibilidades de contato com o vileiro foi compensada pela coesão interna dos grupos vileiros, do que resulta que a margem de interação do vileiro se estenda muitas vezes tão somente aos outros vileiros com os quais se depara, perambula, conversa e toma decisões práticas. Para freqüentadores do Parque Barigüí como os que são incomodados e afugentados pela presença dos vileiros no seu ponto de encontro, não é desejável que as regras dos vileiros sejam a regra da paisagem porque os habitats nos quais as regras dos vileiros harmonizam-se à regra da paisagem são os habitats nos quais vigoram as tendências morais e estéticas dos grupos *outsiders* provindos da periferia e/ou da favela, que são aquelas áreas urbanas representadas pelo discurso depreciativo do internauta como sendo áreas urbanas degradadas, degeneradas, imorais, sujas, pobres, etc.

Aliás, o vileiro se acostumou a se referir aos seus próprios habitats através de expressões e enunciados tais como “Zona Loka”, “Zona Show”, “Zona Líder”, “na quebrada”, “a vida periferica”, “zona sul ilegais até a morte” e “eu moro na VILA ZUMBI lá o bagulho é loko e o processo é lento”. Tornando-se um novo habitat do vileiro, o Parque Barigüí pode vir a ser nomeado como mais um habitat comumente denominado de “quebrada”, onde “o bagulho é loko e o processo é lento”: essa suspeita de “deterioração anômica” levantada em face da presença de *outsiders* é a fonte do sentimento de medo da degradação do habitat que alimenta a emissão do discurso depreciativo sobre o vileiro. Pensando com Durkheim, a presença dos vileiros no fenômeno de coabitação do Parque Barigüí aos finais de semana envolve tudo o que é preciso envolver para validar uma afirmação de Antonio Gramsci nos seus escritos carcerários, aquela que diz o seguinte: “... para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo bárbaro ou patológico” (GRAMSCI, 2002a, p. 131).

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branco e negro em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4. ed. São Paulo: Global, 2008.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BOSI, A. Gramsci, a intimidade revelada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 28 jun. 1981. Disponível em: _____. Acesso em: 1º jun. 2007.

_____. Formações ideológicas na cultura brasileira. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 9, n. 25, 1995, p. 275-293.

_____. Os apontamentos de Gramsci. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 abr. 2000. Disponível em: _____. Acesso em: 1º jun. 2007.

CAVICHIOLO, F. R. **Abordagens do lazer no Brasil**: um olhar processual. 2004. 216 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

COURY, G. Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica à arte de reagrupar-se. In: GARRIGOU, A.; LACROIX, B. (orgs.) **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 123-144.

DIAS, E. F. **Gramsci em Turim**: a construção do conceito de hegemonia. São Paulo: Xamã, 2000.

DURKHEIM, E. **O suicídio**: estudo de sociologia. 2. ed. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. **As regras do método sociológico**. 9. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1978a.

_____. **Educação e sociologia**. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978b.

ELIAS, N. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. v. 1.

_____. Introdução. In: ELIAS, N.; DUNNING, E. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992. p. 39-99.

_____. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 2.

_____. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2005.

ELIAS, N.; DUNNING, E. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, F. A reconstrução da realidade nas ciências sociais. In: IANNI, O. (org.) **Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante**. São Paulo: Expressão Popular, 2004. p. 123-174.

FERNANDES, H. R. **Sintoma social dominante e moralização infantil: um estudo sobre a educação moral em Émile Durkheim**. São Paulo: USP; Escuta, 1994.

_____. Infância e modernidade: doença do olhar. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, P. (org.) **Infância, escola e modernidade**. São Paulo: Cortez; Curitiba: UFPR, 1997. p. 61-82.

FLORENZANO, J. P. **Afonso e Edmundo: a rebeldia no futebol brasileiro**. São Paulo: Musa, 1998.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

GABEIRA, F. **A maconha**. São Paulo: PubliFolha, 2000.

GEBARA, A. História do esporte: novas abordagens. In: PRONI, M. W.; LUCENA, R. F. (orgs.) **Esporte: história e sociedade**. Campinas: Autores Associados, 2002. p. 5-29.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. **Três estudos em historiografia da educação**. São Paulo: Humanidades, 1993.

_____. **O corpo: filosofia e educação**. São Paulo: Ática, 2007.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001a. v. 1.

_____. **Cadernos do cárcere**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001b. v. 2.

_____. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. v. 5.

_____. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. v. 6.

HONORATO, T. **A tribo skatista e a instituição escolar: o poder escolar em uma perspectiva sociológica**. 2005. 202 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

IANNI, O. **As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional**. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Curitiba: Scientia et Labor, 1988.

_____. (org.) **Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MAGNANI, J. G. C. Tribos urbanas: metáfora ou categoria? **Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia**, São Paulo, ano 2, n. 2, 1992. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/magnani1.html>. Acesso em: 23 abr. 2007.

_____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. (orgs.) **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: USP; Fapesp, 2000. p. 12-53.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OLIVEIRA, D. **Curitiba e o mito da cidade modelo**. Curitiba: UFPR, 2000.

OLIVEIRA, M. A trajetória do discurso ambiental em Curitiba (1960-2000). **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 16, 2001, p. 97-106.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 3. ed. Campinas: Pontes, 2001.

_____. O inteligível, o interpretável e o compreensível. In: ZILBERMAN, R.; SILVA, E. T. (orgs.) **Leitura: perspectivas interdisciplinares**. 5. ed. São Paulo: Ática, 2002. p. 58-77.

ORTIZ, R. Notas sobre Gramsci e as ciências sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 62, 2006, p. 95-103.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Unicamp, 1988.

RECHIA, S. **Parques públicos de Curitiba: a relação cidade-natureza nas experiências de lazer**. 2003. 189f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SENNETT, R. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

STIGGER, M. P. **Esporte, lazer e estilos de vida: um estudo etnográfico**. Campinas: Autores Associados, 2002.

VALENTIN, R. B. **Os sentidos das representações sociais sobre futebol e as práticas cotidianas: o caso dos atores sociais moradores do bairro COHAB de Presidente Prudente/SP**. 2006. 286 f. Monografia (Licenciatura em Educação Física) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

WACQUANT, L. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ANEXOS

- **Entrevistas com os caminhantes**

Adão

Qual é a sua idade?

37.

Quando você costuma vir ao Parque Barigüí para fazer caminhada?

Nos finais de semana, só.

Mas, no final de semana, qual dia ou período que você prefere mais?

Sábado à tarde ou domingo de manhã.

E por que você faz caminhada?

Pra perder um pouco de... ficar em forma.

Pra ficar em forma?

É.

E por que você caminha no Parque Barigüí?

É o que eu mais gosto de Curitiba, menos pela proximidade, porque durante a semana eu corro na Praça Oswaldo Cruz, que eu moro perto. Agora, de final de semana, eu prefiro aqui.

E qual é a diferença entre caminhar na Praça Oswaldo Cruz e caminhar aqui no Parque Barigüí?

Aqui a pista é maior e... dá mais um pouco mais de ânimo, bastante gente correndo, bastante gente andando.

E com quem você costuma caminhar? Ou você caminha sozinho?

Huum... meio a meio, às vezes sozinho, às vezes com uns amigos meus. Quando dá certo, eu venho com os amigos, senão eu venho sozinho.

O que você mais gosta no Parque Barigüí?

O que eu mais gosto? Acho que o parque todo tá 100%, só falta melhorar o lago ainda lá, dá uma dragada nesse lago. Mas o restante, a pista, o verde, o formato da pista é muito legal.

Você lembra de algum episódio marcante que você viveu no final de semana do Parque Barigüí?

Acho que nada... nada, nada.

Ana

Qual é a sua idade?

32.

Ok. Quando você vem aqui para o Parque Barigüí, você costuma fazer o que?

Caminhada.

Quais são os dias que você prefere vir?

Que dá mais tempo, sábado, no período da manhã, ou domingo, assim, na parte da manhã ou logo depois do almoço.

E você prefere os finais de semana por que?

Porque meio de semana eu trabalho, tenho horário de expediente normal e, na sequência do trabalho, eu vou pra academia e fico até umas nove, nove e pouco da noite de segunda a sábado.

E como é a sua caminhada? Caminha muito?

Uma hora, uma hora e meia mais ou menos, pra fazer num ritmo só. Não faço muita corrida porque, às vezes, não agüento. A não ser quando eu venho com mais amigos, assim, a gente faz uma corrida, pára, faz uma caminhada, tá. Quando venho sozinha, eu faço só caminhada.

E por que você faz caminhada?

Oxigenar o cérebro (hahahahahaha), é a melhor coisa que você tem pra, pra, de repente, pensar, analisar, colocar as coisas em ordem, é a caminhada. Aí você já aproveita e faz um exercício junto.

Certo. Por que você escolhe o Parque Barigüí pra fazer as suas caminhadas?

Porque eu moro aqui pertinho.

E o que tem nele que você mais gosta?

Ah, tudo, o verde, o lago, a calmaria. É, a calmaria é só, assim, domingo, né, de manhã, porque à tarde o negócio fica mais complicado fazer caminhada, por causa do pessoal passeando mesmo, né.

E o que você menos gosta?

Quando tá muito lotado, porque às vezes você tá a fim de fazer uma boa caminhada, aí você tem que ficar desviando de muita gente e.... Mas isso eu já evito vim no período da tarde no domingo por causa disso mesmo, então. É, eu prefiro vim sábado, ou de manhã ou à tarde, ou domingo pela manhã.

Tá ok, agora é pra encerrar. Você tem algum episódio do final de semana no Parque Barigüí que você gostaria de falar pra gente?

Ah, nada tão especial assim, é mais com os amigos mesmo, às vezes, fazer uma caminhada, e, de repente, parar, ir num barzinho, ficar até o final da noite, lá no Farol, também.

João

Qual é a sua idade?

31.

Você havia me falado que vem aqui de vez em quando. Como é essa frequência?

Bom, agora que eu tô morando aqui, uma vez por semana.

E você vem em que dia da semana, normalmente?

Ah, de final de semana, ou sábado, ou domingo.

Período?

Ah, no período da tarde.

E por que você faz caminhada no Parque Barigüí?

Eu venho aqui porque... eu acho a paisagem bonita, mas... é... é um dos parques aqui em Curitiba de maior extensão, aí quem precisa correr não precisa ficar dando vinte voltas na pista, você dá duas voltas, três voltas, você já... você já tá cansado, né.

Aham!

Hããã... que mais... ah, tem um pouco de natureza aqui, né, os pássaros e tal, tem a mata no fundo.

E por que você faz caminhada?

Primeiro, porque me faz bem, né, me sinto bem internamente, sinto que o meu corpo responde bem, também, depois das caminhadas e tal. É uma coisa que eu tenho o hábito desde, desde moleque eu pratico esporte, né, então, eu caminho porque é um negócio meio intrínseco, assim, me faz bem, me sinto bem.

Ah tá, legal. E com quem normalmente você vem? Vem acompanhado?

Então, eu venho com a minha esposa normalmente, ou com algum amigo.

Você tem alguma lembrança de algum dia que você veio no Parque Barigüí?

Tenho. Acho que é o primeiro parque que eu vim quando eu tava, quando eu conheci minha esposa, o primeiro lugar que eu trouxe pra... o primeiro lugar pra sair que eu trouxe foi aqui nesse parque. Então, essa é a lembrança que eu tenho positiva do parque, né.

José

Qual é a sua idade?

53.

53. E faz quanto tempo que você frequenta o Parque Barigüí?

Acho que fazem uns 25 anos que eu pratico corrida aqui.

E por que você pratica corrida?

Pra manter a forma física, é mais nesse sentido, né, é uma coisa boa que você se sente bem.

Por que você acha que a corrida contribui para melhorar a sua forma física?

Ah, é uma coisa assim que você sua, limpa o organismo e... faz um alongamento, faz um exercício, é uma coisa absolutamente necessária, né, fazer atividade física, né, você se movimentar, porque o sedentarismo faz mal.

E por que você pratica corrida no Parque Barigüí?

É o lugar mais próximo da minha casa. É o mais próximo que tem, daí eu venho aqui, daí.

Quando você prefere vir aqui?

Sábado e domingo à tarde, porque durante a semana eu venho à noite, daí, a partir de umas seis, sete horas mais ou menos, depois do expediente, depois do serviço, eu venho depois do serviço.

Com quem normalmente você vem correr aqui?

Eu sempre venho correr sozinho.

E quando vem acompanhado, prefere vir com amigos?

Com a minha família, mas raramente, né, porque o horário não coincide, então, eu tenho que vir sozinho mesmo.

E o que você mais gosta aqui no Parque Barigüí?

Ah, o ambiente como um todo em si eu acho muito legal, aqui é bom.

Por que você acha que o ambiente é bom?

Ah, assim, a paisagem, a integração que existe aqui, o meio ambiente, as pessoas, né, acho isso legal.

E o que você menos gosta aqui no Parque Barigüí?

Da sujeira que as pessoas fazem, esse é o problema.

Para encerrar a entrevista, você tem alguma recordação de algum momento que você viveu aqui no Parque Barigüí?

Ah, nada no momento, que eu me lembre, nada, nada.

Maria

Qual é a sua idade?

34.

Quando você costuma vir caminhar no Parque Barigüí?

Praticamente todo sábado.

Todo sábado?

Ou todo domingo.

Em que período você costuma vir aqui?

Ah, das onze a uma, meio-dia... vamos sentar ali?

Vamos!

(...)

E aí, você costuma a ficar quanto tempo caminhando?

É o seguinte, eu venho pra acompanhar o meu namorado, que corre. Então, eu enrolo ele até dez e meia da manhã mais ou menos. Quando chega onze horas, eu não consigo mais enrolar ele, aí eu tenho que vim. Daí eu coloco um topinho e venho com ele.

Mas daí você vem sempre com ele ou você vem com mais alguém?

Eu venho sempre com ele, não, só venho com ele. E aí eu quero... eu dou uma caminhada com ele inteira, então ele vai correr. E aí eu quero ficar sentada lááá no parque, ali que é onde a gente se encontra, né. Só que, aí, enquanto ele corre, agora ele não deixa mais eu ficar sentada, agora ele quer que eu ande, para eu não ficar parada. Entendeu?

Ah, sim. E agora, por exemplo, você já fez algum tempo de caminhada e agora você só está passeando? Como é?

Não, eu tô caminhado agora, eu vou voltaaaaaarr agora até o parque ali, é lá que eu vou descansar.

Aliás, você vem mais algum dia aqui, a não ser no final de semana?

Nunca.

Nunca? Só no final de semana?

Só no final de semana.

Por que você escolhe o final de semana?

Eu não, eu não... Não sou eu que escolho, é ele. Eu, por mim, tanto faz, porque tem muitos parques aqui. Então, é porque é mais perto da minha casa, é mais perto da dele, é mais pela praticidade mesmo.

E por que você faz caminhada?

Porque agora já é uma questão de necessidade, assim, pra saúde, porque como agora eu comprei um carro, então eu não ando mais, antes eu andava muito, ia no banco, ia no centro, né, eu andava bastante, agora, por causa do carro, eu fico o tempo inteiro de carro, você vai na farmácia de carro, vai no supermercado de carro, e aí agora eu preciso senão o meu organismo não respira, não boto o sangue pra circular, porque é necessário, né.

Tá Ok. E você acha que, para a sua saúde, a caminhada só basta ou você faz mais alguma coisa junto da caminhada?

Não, eu tenho noção de que eu deveria fazer, que eu deveria fazer um ioga, porque eu sou uma pessoa nervosa, estressada, eu tô cansada, estressada por causa do final de ano, eu deveria fazer outras coisas, assim, andar de bicicleta, mas não dá tempo, né. Porque até o final de semana é correria, sempre que chega o final de semana tem que pagar alguma coisa que você não pagou durante a semana, né, tem que dar atenção pra alguém, então nunca dá tempo, assim, suficiente para você fazer tudo o que você gostaria. Não sei se com você é assim, comigo é.

Eu moro do lado do Passeio Público, moro no Centro, né, eu tô ali perto, então dá para caminhar por ali.

Ah, ali é bem legal pra fazer caminhada também.

É gostoso. Mas você prefere o Parque Barigüi por conta da distância?

Da distância, porque eu, na verdade, eu nem gosto muito daqui não.

Você preferia ir a algum outro parque ou algum outro espaço urbano?

Eu acho que eu gosto, eu gosto muito do Passeio Público, eu gostava, porque agora tá muito lotado. Aqui também era muito legal uns anos atrás, agora tá começando a lotar também.

Ah é?

Eu acho.

E o que você menos gosta aqui no Parque Barigüi?

É o cheiro, que eu não gosto do cheiro, e não gosto do... da... muita gente.

E o que você mais gosta no Parque Barigüi?

O que eu mais gosto é que é o parque mais perto da minha casa e o que tem mais árvores.

Mais árvores?

É, verde, eu curto muito o verde.

E o que ele interfere na sua caminhada? Por que o verde é importante?

Não sei, eu tenho uma filosofia pessoal de que o verde está ligado à cor do perdão, assim, sabe, da calma, tem a ver com isso.

E isso colabora para a caminhada?

Colabooooora, colabora, é, o silêncio, sem barulho de carro.

Faz quanto tempo que você frequenta o parque?

Que eu tô morando em Curitiba de novo, fazem nove meses, nesses nove meses, tem seis meses que eu frequento o parque, toodos os sábados, toooodo domingo, é, só quando tá chovendo muito é que não, né.

Você poderia contar alguma lembrança boa de algum final de semana que você passou aqui no Parque Barigüí?

Puxa, eu tenho uma lembrança bem legal, que, quando eu era criança, eu morava ali perto do Passeio Público, por ali, e o meu irmão me trazia aqui, e era muito diferente, não tinha casa, não tinha nada, era, assim, um matão fechado.

Isso faz quanto tempo?

Ah, eu tinha uns seis anos, e eu tô com trinta e quatro, vai fazer vinte anos praticamente. E há vinte anos atrás isso aqui era muito legal, não tinha nada, era, era até perigoso, porque era matão, né, fechado. E aí eu vinha pra cá e sempre tinha umas cordas jogadas, assim, aquelas cordonas, assim, de pular corda, e eu voltava pra casa feliz da vida com aquela corda lá, né, eu e as minhas amiguinhas, né. Era bem legal.

Mateus

Qual é a sua idade?

47.

Há quanto tempo você frequenta o Parque Barigüí?

Há uns 10 anos.

E o que você costuma praticar aqui?

Corrida mesmo, corrida.

Por que você faz corrida?

Ah... eu me sinto bem, acho que, nééééé, a atividade física é importante, né, com o tempo a gente vai adquirindo uma certa idade um pouco mais avançada, tem que manter uma certa atividade física, até para manter o corpo... até em movimento, né, é importante [...] Eu estudei educação física, acho que é importante a gente também ter atividade física, né.

Ah é?! E quais são os benefícios que você vê na caminhada? No seu caso, por exemplo, pra você.

Aaaah... melhorar, assim, a capacidade aeróbica, a genteeee... você consegue ter um... uma flexibilidade melhor no corpo, manter o corpo em movimento mesmo, né, acho que isso é o que dá mais... você sente mais prazer, você, depois que faz uma atividade física, você se sente melhooor... é isso. É pro bem-estar geral mesmo.

Tá, e por que você vem ao Parque Barigüí?

Porque eu moro mais perto daqui.

Quando você costuma ir praticar corrida por aqui?

Umas duas ou três vezes por semana.

Certo, mas você vem em algum dia específico da semana?

Geralmente, um dia do fim de semana, ou uma terça e uma quinta, uma quarta, depende do dia que dá.

No final de semana você vem...

Um dia do fim de semana, ou sábado ou domingo.

E que horário do dia você prefere caminhar?

De manhã, porque é mais tranquilo.

Com quem você costuma vir?

Sozinho.

Tá, mas porque você prefere vir sozinho?

Não, não, não... porque eu acostumei a vir sozinho mesmo. Eu prefiro fazer atividade física sozinho.

O que você mais gosta no Parque Barigüí?

É o ar livre, né, você poder fazer uma atividade física ao ar livre, tem um espaço bom, uma, uma pista boa pra correr, né, uma pista longa.

E o que você menos gosta no Parque Barigüí?

Não, não, não tenho nenhuma reclamação, não.

Pra fechar, você tem alguma lembrança de algum final de semana aqui que você gostaria de falar pra gente?

Alguma lembrança... não, não tenho.
